[illegible]

۱۳۴

198

للعالم الكامل والفاضل
الباذل والعلامة المحقق اخند مسيحا ادام الله ظله

طرفك بالجفن قد جفانا
لقد برانا فلا ترانا
اهدبه لحشا مصيبا
الخط باهدابه رطانا
خدك لي سعر فؤادي
ثغرك يكفي لما دهانا
عقيق نطق جمان ثغر
فجئت بالدمع تق جمانا
عيني نداء لروض خد
طرز بالاس ارجوانا
مبسمه مسيم الفؤاد
شب جوانا بما كوانا
جاز علينا بحبل صدغ اوهقنا ازوهت قوانا
اوان شيب وعوم شيب كلاهما اوهنا كلانا

بسم الله الرحمن الرحيم توكلت على العزيز الحكيم
نحمدك يا من هو لسلوك مقاصد التجريد نصير
وبمصالح اتقان الامور بصير ونصلي على نبيه البشير
النذير وعترة الطاهرين سيما وصيه المنصوص عليه
يوم الغدير اما بعد فيقول الواثق بلطف ربه
الغني محمد مسيح بن اسمعيل الفسوي اني كنت برهة
من الزمان مشغولا بمطالعة الحواشي التي علقها العلامة
الخفري على المقصد الثالث من الشرح الجديد للتجريد

بدان اجرام سیارات یا رب لعلی چه خر سینه بخرد وزرب

[illegible]
جدا از خصم خرمن بارت [illegible]
[illegible]

قد شرفت بالتكتاب جملة النسخة الزكية والدالة اللطيفة من تصنيفات
مولانا الكامل الفاضل المدقق
والعلامة العالم المحقق الذي
عجز عن وصف بعض صفاته لسان
العلم شمس فلك العرفان
وان فاته مولانا مسيح الملة
قدست ظلال السامي للازال
ايام افاداته وافاضاته
الحاشية المشهورة بالحاشية
الخضراوية وانا العبد المحتاج
الى رحمة ربه الغني بشفيع
اسمعيل محمد [illegible]

[illegible] الاعتبار المبارك [illegible]

بين سلسلة المصنوعات وجبر عرضي لوجوده الحقيقي
واثباته انما هو للوجه المتصور من الذات قوله
وصفاته عطف على الصانع اي وفي اثبات صفات
والمراد بها ما هو اعم من الصفات الوجودية كالعلم
والقدرة والارادة والعدمية كاللاجسم واللاجوهر
بناء على ان القضايا المعقودة في الصفات السلبية
ان كانت سوالب بسيطة لكن لكون موضوعها
موجودة تلزمها موجبات معدولة المحمول وذلك
القدر كاف في صحة ما نحن بصدده واما ما ذكره
بعض الفضلاء من انه عطف على اثبات الصانع
اي وفي بيان صفاته نفيا واثباتا ففيه بعد لاحتياجه
الى ارتكاب حذف من غير ضرورة قال المصنف
وآثاره والمراد بها نفس الافعال لا المفعولات كما
سيظهر عن قريب اي وفي اثبات كيفية صدور افعاله

ان صاحب الحواشي الخ به صرح اولا بان المراد بالاثار نفس الافعال وجعله دفعا للاعتراض ثم ذكر حديث التقييد بعدم الواسطة او بالحيثية على سبيل العلاوة في حل كلامه ان المراد بلفظ اثاره انفس الافعال ولا شك انه ح لا يحتاج الى تقييد اخر ويكفي في دفع الاعتراض واما ما هو اعم من نفس الفعل والمفعول وح يجب تقدير احد القيدين في كلام المصنف حتى يصير مخصصا لعموم لفظ اثاره ويختص باحد الفردين وهو نفس الفعل وبما ذكرنا ظهر ان ما وقع لبعض الفضلا انه لا حاجة الى تقييده بالحيثية او بعدم الواسطة كما ظهر

عنه كاثبات ان العدل واللطف عليه واجب وان القبيح
عليه ممتنع ذكر في الحواشي الفخريه ان المراد بها الاثار
من حيث هي اثار او المقيد بعدم الواسطه فلا يرد
ان المقصد الثاني بل الاول ايضا في اثاره واعترض
عليه بعض الفضلاء بعد ما فسر الاثار بما فسرنا
بانه لا حاجة الى تقييدها بالحيثية او بعدم الواسطه
مع ان الثاني لا يفيد على مذهب المليين والمحققين
من الحكماء من وجود معلول اول صادر عن الواجب
يكون علة قريبة لما دونه حتى يرد ما اورده بل
مراده بها نفس الفعل وبنفي الواسطة المعلولات
وثبوت الواسطه بهذا المعنى لا ينافي ما ذهب اليه
المليون والمحققون من الحكماء من انه لا موثر في
الوجود الا الله اذ لا شك في كون الفعل واسطة بين
الفاعل والمنفعل وبما ذكرنا ظهر ان محصل ما ذكره هذا

الفاضل من ان المراد بالاثر نفس الفعل لا المفعول فلا
مجال للتوهم ان التخصيص ليس على ما ينبغي يرجع الى
ما في الحواشي الفخريه بعينه من التقييد بعدم الواسطه
قوله المنهج الذي اعتبر فيه حدوث الخلق
هذا مسلك طائفة من المتكلمين وهم الذين زعموا
ان علة الاحتياج الى الموثر هو الحدوث وتقرير طريقتهم
ان يقال انا لا نشك في وجود حادث كالحوادث اليومية
وهو لكونه حادثا محتاج الى موثر فان كان قديما
فذاك والا فيجب الانتهاء الى القديم دفعا للدور
او التسلسل والقديم غير محتاج الى الموثر لانتفاء علة الاحتياج
اعني الحدوث فيه فيكون واجبا لذاته اذ لا نعني
بالواجب الا ما لا يحتاج الى موثر وقوله او امكانه بشرط
الحدوث اشارة الى مسلك جمع اخر من المتكلمين وهم الذاهبون
الى ان علة الاحتياج هو الامكان بشرط الحدوث وتقرير

طريقتيهم ان يقال انا لا نشك في وجود ممكن حادث
كزيد مثلا فهو محتاج الى مؤثر ولا بد من الانتهاء
الى قديم واجب لوجود دفعا للدور والتسلسل لا يقال
لم لا يجوز الانتهاء الى ممكن قديم فلا يثبت الواجب
لانا نقول فيكون ذلك الممكن لكونه قديما غير محتاج
الى المؤثر لانتفاء علة الاحتياج وهو الامكان بشرط
الحدوث فيه فيلزم كونه واجبا ممكنا معا هف و
الحاصل ان المتكلمين جزموا بكون الامكان والحدوث
متلازمين وانما جعلوا علة الاحتياج هو الحدوث او
الامكان بشرطه دون الامكان فقط فلا يجوز
تحقق ممكن غير حادث عندهم وبما قررنا ظهر ان شيئا
من الطريقتين لا يحتاج الى التمسك بحدوث العالم
باسرها او بامكانه وحده وثبوتهما على ما زعم بعض
الفضلاء اذ التمسك مع كونه مستدركا مفض الى الدور

لان

لان ادلتهم العقلية على الحدوث مدخولة وعمدة ما تمسكوا
به في اثبات هذا المطلب هو الحديث المشهور والاجماع
المليين وصحتهما يتوقف على ثبوت الرسول المتوقف
على ثبوت المرسل لا يقال انك حيث اعترفت بان لا امكان
والحدوث عند المتكلمين متلازمان فلا يكون
ممكن قديما على زعمهم فقد اخذت ايضا حدوث
العالم باسرها في الدليل اذ ما ذكرته من التلازم
في قوة ان يقال ان جميع الممكنات الذي هو المسمى بالعالم
حادث فيرد عليك ما اوردته عليه من الدور ويظهر
ان لا غنية عن التمسك بالحدوث فلا استدراك لانا
نقول فرق ما بين كون الدليل مستلزما الشيء ومؤديا
اليه من غير ابتنائه عليه واحتياجه اليه كما في تقريرنا وبين
جعل ذلك الشيء مقدمة للدليل وموقوفا عليه
كما في تقرير هذا التحرير وظاهر ان لزوم الدور انما هو على

كان الله ولم يكن معه شيء

وجه التأمل انه يمكن ان يجعل المقدمة التي بني التقرير عليها من كون علة الاحتياج هو الحدوث او مع الامكان بشرط ان يثبت عندهم بدليل عقلي فيمكن حدوث العالم ايضا ثابتا بالدليل العقلي لاستلزام تلك المقدمة فيندفع الدور المذكور من تقريره للدليل كما اندفع عن تقرير كث والا ربما الاستدلال سهل وان لم يكن ذلك ثابتا عندهم بدليل عقلي لم يكن من تفاريع القول بحدوث العالم المستفاد من الادلة السمعية فيرد ما اورد في الدور على التقريرين رب زدني علما والحقني بالصالحين منه مد ظله العالي

الثاني لا على الاول وايضا اخذ مثل ذلك الشي في الدليل
بجعله مقدمة له يكون استدراكا وان كان ذلك
فيما قررناه بعض ارتياب فعليك بالرجوع الى الحاشية
الجليلة الجلالية على الامور العامة حيث اورد الشيخ
العم الاستدراك على الدليل الثاني على اشتراك
الوجود فان في كلام المحشي هناك ما يشفي العليل
ويروي الغليل ويكون على صحة ما ذكرناه ادل دليل
والله يحق الحق بكلماته وهو يهدي السبيل
وظهر من تضاعيف البحث حال ما ذكره بعض المغاربة
من ان الطريقة الثانية محتاجة الى التمسك بالحدوث
والالتجاء الى الانتهاء الى قديم ممكن على ان وجه اختصاص
الطريقة الثانية بالاحتياج الى التمسك مما يخفى علينا
فتأمل فيه **قوله** او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين
قال بعض الفضلاء في توجيهه انهم يستدلون بالنظر في

٨

الحركة والمتحرك الذي هو موضوع علمهم بعد ما اثبتوا
ان لكل متحرك محركا ولا يجوز ان يكون الشي محركا
لنفسه ويمتنع ذهاب سلسلة المحركات لا الى اول على
وجود محرك اول غير متغير لا في صفاته كالمتحرك في
المقولات المشهورة ولا في ذاته كالممكن المنتقل من
الليسية الذاتية الى الايسية انتهى واقول فيه
اما اولا فلابتنائه على مقدمات لا يتم بيانه واما
ثانيا فلان الانتقال من شيء الى شيء يقتضي ذاتا باقية مع
المنتقل منه والمنتقل اليه فلو كان الممكن منتقلا من
الليسية الى الايسية لزم كونه موجودا قبل وجوده
لا يقال الانتقال انما هو من العدم الخارجي الى الوجود
الخارجي ولا محذور في كون الشيء موجودا مطلقا
قبل كونه موجودا خارجيا لانا نقول الوجود المطلق ايضا
ليس للممكن من ذاته فكما انه منتقل من الليسية الخارجية الى

الابية الخارجية فكذلك يكون مستفلا من الابية
المطلقة الى الابية المطلقة وبعود المحذور اللهم
الا ان يراد بالانفعال لا ما يفهم من ظاهره بل معناه
المجازى وهو وجود الممكن بعد عدمه وح يكون
المراد بالمخرج من العدم الى الوجود الذى عبر عنه
فى الدليل بالمحرك هو الموجد فيرجع طريقتهم الى
طريقة الالهيين مع اشتماله على استدراك ثم كون
منهج الالهيين اشرف واخصر واوثق من ساير
المناهج يحتاج الى بيان فنقول اما اشرفيته فلان
الاستدلال من الوجود الذى هو خير محض اشرف
من الاستدلال من الامكان والحدوث والحركة التى
فى كل منها شائبة من العدم الذى هو شر محض اما فى
الامكان فلكونه عبارة عن سلب الضرورة واما فى
الحدوث فلكونه عبارة عن الوجود بعد العدم واما

و

10

وجه التامل ان مرجع الاخصرية الا هو الى قلة المقدمات كما يجيب ... الامكان
فى هذا المنهج على سبيل الترديد مما لا اثر له فى قلة اللفظ وكثرته وقد يقرر وجه الاخصرية
ان فى مناهج الاخر يعتبر الحدوث او الامكان بشرط او الحركة مرتين اذ محصل
دليل الطبيعيين مثلا انه لا شك فى وجود متحرك ولا بد له من محرك غير نفسه
فان كان هو ايضا متحركا لدار او تسلسل فلا بد من الانتهاء الى محرك غير متحرك

فى الحركة فلكونها خروجا من القوة الى الفعل واما
اخصريته فلانه لا يحتاج الا الى ملاحظة نفس الوجود
بخلاف المناهج الاخرى فانها بعد اخذ الوجود يحتاج
الى اخذ شيء اخر كالحدوث ساوحده او مع الامكان
فى منهج المتكلمين وكالحركة فى منهج الطبيعيين
لا يقال منهج الصديقين ايضا ماخوذ فيه الامكان
فلا يكون اخصر من المنهج الاول للمتكلمين ولا
من منهج الطبيعيين لانا نقول اخذ الامكان فيه
على سبيل الترديد والاحتمال بدون الجزم وفى غيره
يعتبر كون الشيء ممكنا او حادثا او متحركا ثم ينتقل منه
الى وجود الواجب فتامل فيه واما اوثقيته فلانه
بحسب الظاهر استدلال من الوجود المطلق الذى
ليس معلولا للواجب بخلاف المناهج الاخر لاخذ
الامكان والحدوث والحركة التى كل منها معلول له

فيها فيكون سائر المناهج شبيها بان صوت وان
كان لما فى الواقع بخلاف المنهج فانه لا يشتبه الا ان
ثم اعلم ان الشيخ فى اخر النمط الرابع من الاشارات
قال تامل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته
وبراءته عن الصمات الى تامل لغير نفس الوجود ولم
يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك
دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف ثم جعل
قوله تعـ سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى
يتبين لهم انه الحق بازاء الطرق التى يستدل فيها
من الخلق على الحق كطريقة المتكلمين والطبيعيين
وقوله تعـ اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد
بازاء طريقة الالهيين ووسمها بمنهج الصديقين
وقال المصـ رح فى شرحه لبيان ان هذا الطريق اوثق
واشرف ان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال

بالعلة

بالعلة على المعلول فظ كلامه يدل على كون منهج
الالهيين برهانا لميا دون المناهج الاخر والمتاخرون
يتشبثون عند توجيه كلام المصـ فى جعل هذا المنهج
لميا بان كون العالم ممكنا ومصنوعا علة لكون الواجب
علة وصانعا اى علة لهذا الوجود الرابطى فيكون البرهان
استدلالا من العلة على المعلول فيكون لميا ولما ورد
عليهم انه يلزم ان لا يكون صانعيته للعالم باعتبار
ذاته بل يكون معلولة لغيره اجابوا بان صانعيته
للعالم لها ملاحظتان احديهما اخذها بحيث يكون
وصفا للواجب ومعناها ح كون الواجب صانعا
وهذا ليس معلولا لغيره وثانيهما اخذها بحيث
يكون صفة للعالم ومعناه كون العالم بحيث يكون له
صانع فللعالم صفتان المصنوعية وكونه ذا صانع
والاول علة للثانى والنتيجة كون العالم ذا صانع واجب

الوجود لكن عند من لم يحصل للذهن العلم بكون
الواجب موجودا صانعا من غير كسب بل بصحابة
اللهم وفيه نظر لان مثل هذا التوجيه ساير في
ساير المناهج فيلزم كونها ايض لميا ولا اختصاص
له بطريقة الصديقين ثم اعلم ان هذا التوجيه ماخوذ
من كلام الشيخ في الشفا حيث عقد في البرهان فصلا
بين ان اليقين بذي السبب لا يحصل الا من جهة سببه
ثم اورد على نفسه اعتراضا وهو انه لا شك في انا
اذا راينا صنعة يحصل لنا العلم الضروري بوجود
صانعه فههنا حصل اليقين بذي السبب لا من جهة سببه
واجاب عنه بانا اذا قلنا كل جسم مؤلف من الهيولى
والصورة وكل مؤلف فله مؤلف فليس المؤلف
فيه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا هو محمول
على الاوسط فانك لا تقول المؤلف مؤلف بل ذو

مؤلف

يكون الدليل لانيا برهانا فتامل ما صرح به الشيخ هو
ان اليقين بذي السبب لا يحصل الا من سببه ويجوز
ان يكون ثبوت الاكبر للاصغر في بعض المواد مما لا
سبب له ولا يكون بينا بنفسه فيعتقد عليه برهان اني
من مسبب الحكم على ان الشيخ قد صرح في الشفا
بان المراد باليقين في قوله اليقين لا يحصل الا من سببه
اليقين الدايم الكلي والمعتبر في البرهان هو كون النتيجة
يقينية في الجملة وان لم يكن يقينيا دايما لا يزول
واذا احطت خبرا بما ذكرنا وقفت على ما في كلام بعض
الفضلاء من الخبط حيث اعترض على التوجيه المذكور
بقوله واقول لا اختصاص لذلك بطريقة الصديقين
بل هذه التعملات تجري في جميع الدلايل الانية والشيخ
ايض ذكر هذا في مقام ان الان ايض انما يفيد اليقين
بهذه الملاحظة اما اولا فلما عرفت من ان البرهان

الانی انما یتحقق فی صورة الاستدلال من وجود المعلول
علی وجود العلة المعینة وفی صورة الاستدلال من
عدم المعلول علی عدم العلة ولا شك ان ما سماه هذا
الفاضل تعلا لا یجری فی شیء من الصورتین وانما
یجری فی صورة الاستدلال من وجود المعلول علی
وجود علة ما وشتان ما بینهما واما ثانیا فلان
قوله والشیخ ایضا ذکر هذا فی مقام ان لان الخ فیه
بلا مریة لان الشیخ انما هو بصدد ان هذه البراهین
براهین لمیة واستدلال من العلة علی المعلول لا انها
براهین انیة تفید الیقین بهذه الملاحظة کیف وقد
عرفت ان الصور التی یتحقق فیها الان لا یجری فیها
هذه الملاحظة اصلا فتدبر واستقم ثم قال هذا
الفاضل فی توجیه کون طریقة الالهیین لمیا او
طبیعة الوجوب لما کانت طبیعة ناعتیة للطبیعة الوجود

عارضة

عارضة لها فهی متاخرة بالذات عنها فیکون
الوجود بما هو موجود متقدما بالذات علی الواجب
بما هو واجب وهذا لا ینافی ما هو المشهور من ان الشیء
ما لم یجب لم یوجد لان المراد منه ان الماهیة ما لم تتصف
فی مرتبة ادراك العقل وجودها بصفة الوجوب لم
یمکن ان یوجد لان اتصاف الشیء فی الخارج بصفة
الوجوب متقدم علی تحققه فیه او فی الذهن علی ثبوته
فاذا تمهد ذلك فنقول لا یخفی ان الاستدلال بالوجود
بما هو موجود وان لم یفرد خارجیا علی الواجب بما هو واجب
وان لم یفرد خارجیا برهان لمی بلا تمحل ولا یتوهم انه
علی هذا یلزم ان یکون الواجب بما هو واجب معلولا
اذ اللازم تقدم اعتبار الوجود علی اعتبار الوجوب وهو
لیس بمستنکر اذ ذاته تعالی من جهة انه مبدا الآثار فرد
للوجود والوجوب من جهة انه منشا الوثاقة الوجود فرد

للواجب بالوجوب بالاعتبار الاول متقدم بالذات
على الاعتبار الثاني كما يتقدم وجوب الوجود
على ساير الصفات هذا محصول كلامه واقول
فيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الوجوب ناعت للوجود
عارض لها بل هو نعت لنسبة الوجود الى الماهية عارض
لتلك النسبة لا للوجود لا يقال فيكون متاخرا عن النسبة
التي هي معروضة وهي متاخرة عن الطرفين فيكون
الوجوب متاخرا عن الوجود بمرتبتين لانا نقول كونه
متاخرا عن النسبة انما يتم لو كان ثبوت شيء لشيء فرعا
لثبوت المثبت له وقد تقرر انه ليس فرعا له بل هو
مستلزم لذلك الثبوت وكذا تاخر النسبة عن الطرفين
يتوقف على الفرعية بل على امر اخر وهو كون ثبوت شيء
لشيء فرعا لثبوت الصفة في ظرف الاتصاف اذ لا
معنى للنسبة الا ثبوت الشيء للشيء فوجوب تاخرها

عبارة

عبارة عن الفرعية مع ذلك الامر الاخر وكلاهما ممنوعان
نعم وجود النسبة في الذهن متاخر عن وجود الطرفين
فيه وبين المعنيين بون بعيد والثاني لا يجدي في
هذا المقام نفعا سلمنا ان الوجوب نعت للوجود
لكن تاخره عنه ثم لابتنائه على الفرعية فلئن قيل
المراد ان ثبوت الوجوب في نفسه متاخر عن الوجود
لكونه صفة له وذلك لا يتوقف على الفرعية انما الموقوف
عليه كون ثبوت الوجوب للوجود اعني ثبوته له رابطيا
متاخرا عن الوجود لا ثبوته في نفسه قلنا الوجوب من
الصفات الاعتبارية التي ثبوتها في نفسها عين ثبوتها
لمحالها اعني اتصاف المحال بها واما ثانيا فلان ما
ذكره في تحقيق قولهم الشيء ما لم يجب لم يوجد ورفع
المنافاة بينه وبين تاخر الوجوب عن الوجود بقوله
لان المراد منه ان الماهية ما لم تتصف في مرتبة ادراك

العقل الخ ان اراد به ان المراد من قولهم الشیء ما لم یجب
لم یوجد انه ما لم یلاحظه العقل واجبا ولم یصفه
بصفة الوجوب لا یکون موجودا فلا ان اتصافه بالوجوب
بحسب نفس الامر متقدم علی تحققه فی الخارج
فلا خفاء فی بطلانه اذ معلوم بالضرورة ان وجود الشیء
لا یتوقف علی ملاحظة العقل وجوبه وجعله وصفا
له وانما یتوقف علی اتصافه بالوجوب فی نفس الامر
والواقع ولذلک تریهم یعدون الوجوب من
الصفات السابقة وان اراد به ان مرادهم بهذا
القول ان اتصاف الماهیة بالوجوب فی الذهن مقدم
علی اتصافها بالوجود لان اتصافها بالوجوب فی
الخارج مقدم علی الاتصاف بالوجود فذلک مسلم
بناء علی ما اشتهر من ان ظرف الاتصاف بالوجود
والوجوب هو الذهن لا الخارج لکن ذلک لا یجدی

[illegible]

فی دفع المنافاة لان ما فیه التقدم لا یکون الا الوجود
بمعنی تقدم الوجود علی الوجوب بحیث الوجود فوجد الوجوب
ولیس للوجود وللوجوب وجود فی نفسه سوی اتصاف
المحل بهما ولیس للاتصاف بهما ظرف سوی الذهن
فاذا کان الاتصاف الذهنی بالوجوب مقدما علی
الاتصاف الذهنی بالوجود فلا یبقی مدرکا للتقدم
الوجود علی الوجوب لا یظهر له وجه صحة واما ثالثا
فلانا لو سلمنا ان طبیعة الموجود بما هو موجود علة
للواجب بما هو واجب نقول ان الاستدلال ههنا الیس
من وجود الطبیعة علی وجود الطبیعة بل من وجود
فرد ممکن لطبیعة الموجود علی وجود فرد اخر له یکون
فردا لمفهوم الواجب ایضا فلو کان الاستدلال لمیا
لزم کون الواجب معلولا وما ذکره من ان اللازم تقدم
اعتبار الوجود علی اعتبار الوجوب فانما یتمشی لو کان

الاستدلال من احدها الى فرده الواجبي وهو الوجود على
حالة الاخر وهو الوجوب ليس فليس كيف ولو كان
كذلك لكان وجود الفرد الواجبي بديهيا والمكتب
بالنظر كونه واجبا لا كونه موجودا وكون الامكان
ماخوذا في الدليل على سبيل الترديد والاحتمال لا
يقدح في كون الاستدلال استدلالا من احد
الفردين اعني الفرد الممكني على الفرد الاخر اعني الفرد
الواجبي واستبان بما قررنا حال التنظير في قوله كما
يق في تقدم وجوب الوجود على ساير الصفات قدر لا
يق الاستدلال بما هو من صدق طبيعة الموجود على
فرد على صدق طبيعة الواجب على فرد فيستقيم المثل
ويندفع المحذور لانا نقول كون طبيعة الموجود علة
لطبيعة الواجب لا يستلزم عليه صدق طبيعة الموجود
على شيء لصدق طبيعة الواجب على شيء فتكون التعرض

لكون

يتي من الافراد المعلومة بالبديهة للموجود واجبا وظ
انه لا ينافي تحقق واجب في افراد الموجود المطلق وفي
التقرير الرابع فعل في مقدم الشرطية الثانية ما فعله
في التقرير الاول الا انه جعل التالي هو المفهوم المردد
بين الامور الثلثة اعني الانتهاء الى الواجب وهو المط
ح لا خلاف المفروض لما عرفت والدور والتسلسل الباطلين
قال بعض المحشين في توجيه الفرق ان في الاول جعل
مقدم الشرطية الثانية التي هي الشق الثاني من الترديد
ما هو لازم النقيض لمقدم الشرطية الاولى لا عينه
وانما جعل كذلك ليظهر صحة تعقب تاليها اعني قوله
فله موثر لكون علة الحاجة الى الموثر هو الامكان عند
الحكما وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلا على ما هو
لازم للتالي م في الوجه الثاني جعل مقدم الشرطية
الثانية ما هو نقيض صريح لمقدم الاولى وجعل لزوم

الدور والتسلسل تاليا لها في الوجه الثالث ايضا فعل
في مقدم الشرطية الثانية ما فعل فيه في الوجه الثاني
الا انه جعل تاليها لزوم الخلف على تقديرين وجعل
استحالة الدور والتسلسل دليلا عليه وفي الوجه الرابع فعل
ما فعل في الوجه الاول من جعل لازم النقيض مقدما
للشرطية الثانية الا انه جعل لازم تاليها احد الامرين
اما الانتهاء الى الواجب ولزوم الدور والتسلسل خلاف
الوجه الاول فانه جعل فيه اول الامرين لازما للتالي
الشرطية وثاني الامرين دليلا عليه فتفطن بجميع ذلك
انتهى كلامه ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان ترتب
التالي في التقرير الثاني والثالث يتوقف على
ان كل ممكن فله موثر موجود فلو كان السبب في
جعل مقدم الشرطية الثانية لازما لنقيض مقدم
الشرطية الاولى لا عينه ظهوره وصحة تعقيبه بقوله فليتدبر

فما وجه اختصاصه بالاول والرابع دون الثاني و
الثالث على انه جعل عين المقدمة مع كونه خلافيا في
ترتب كل من التوالي على المقدمات في التقريرات الاربع
تاليا في التقرير الاول والرابع وجعل ما هو تال في
الواقع لازما للتالي مما لم يظهر له وجه ولا وجه
اختصاصه بالاول والرابع دون الثاني والثالث
واما ثانيا فلان مقدم الشرطية الاولى هو كون بعض
الافراد المعلومة بالبديهة للوجود واجبا كما ينادي
به كلام المحشي العلامة فلو كان مقدم الشرطية الثانية
في التقرير الثاني نقيضا صريحا له لم يصح ترتب تاليه
وهو لزوم الدور والتسلسل عليه لانهما انما يلزمان لو لم
يتحقق في افراد الوجود المطلق واجب اصلا فيكون
كل ممكن مفتقرا الى ممكن من غير انتهاء الى الواجب
واما اذا لم يتحقق الواجب في الافراد المعلومة وجودها

بالبديهة فلا يلزم ان لجواز تحقق الواجب ح في الافراد
الغير المعلومة والانتهاء اليه واما ثالثا فلان المقدم
في الشرطية الثانية في التقرير الثالث لو كان نقيضا
صريحا لمقدم الشرطية الاولى لم يكن ما هو تال له
اعني الانتهاء الى الواجب خلاف المفروض لان
المفروض ح هو عدم تحقق الواجب في الافراد
المعلوم وجودها بديهة وهو لا ينافي تحقق الواجب
في افراد الموجود في الجملة فتدبر وان كان كلها ممكنا
فله موثر اي لذلك الكل بناء على انه في حكم ممكن واحد
كما سيجي او لكل واحد منها وهذا اولى **قوله** ويمكن
حمل عبارة المص الخ لا خفاء في عدم انطباق عبارة
المص على الثاني كما لا شك في انطباقه على الثالث
وما حكم به المحشي العلامة من عدم انطباقه على الاول
وانطباقه على الرابع فالظاهر ان الامر بالعكس اما

انطباقه على الاول فظاهر واما عدم انطباقه على الرابع
فلان العبارة المنطبقة عليه الا استلزم اما الدور او
فافهم **قوله** اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا
التقدير على ايجاد ما الخ اعترض عليه بما حاصله انه على
تقدير عدم تحقق الواجب يكون تحقق موجود ما
متوقفا على ايجاد سابق عليه وتحقق ذلك الايجاد
يكون متوقفا على تحقق موجود اخر لا على ذلك الموجود
المتوقف على ذلك الايجاد وهكذا فاللازم هو التسلسل لا
الدور واجاب عنه السيد الداماد اعلى الله درجته في
الجنان بان طبيعة الايجاد لكونها طبيعة ناعتية
متاخرة عن طبيعة الوجود لان ثبوت صفة للشيء
فرع لثبوت الموصوف في نفسه وطبيعة الوجود
الامكاني يحتاج الى طبيعة الايجاد ويتاخر عنها
فالدور لازم بين الطبيعتين ورد هذا الجواب

صدر المتألهين محمد الشيرازي ره بان الدور في الطبيعة
غير مستحيل لجواز كون طبيعة ما باعتبار حصولها في
ضمن فرد متقدمة على نفسها باعتبار حصولها في
ضمن فرد اخر كما في توقف طبيعة الانسان على طبيعة
النطفة وذلك لان مفسدة الدور هو تقدم الشيء
على نفسه اي اجتماع النقيضين لرجوعها الى كون
الشيء الواحد متقدما ومتاخرا معا وهو انما يستحيل
في الواحد الشخصي لكون الوحدة المعتبرة في التناقض
هي الوحدة الشخصية دون الطبيعة التي وحدتها ابهامية
نوعية فالشخص الواحد لا يجوز ان يكون متقدما
ومتاخرا معا واما النوع الواحد فلا يستحيل ذلك
فيه اصلا واجاب عنه بعض المحشين بان ذلك اي
كون الطبيعة في ضمن فرد متقدمة على نفسها في
ضمن فرد اخر انما يصح في الاعداد لا في الايجاد فان

الطبيعة يجوز ان يكون في ضمن فرد معدة لحصولها
في ضمن فرد اخر ولا يجوز كونها في ضمن فرد موجدة
لنفسها في ضمن فرد اخر فان ايجاد الطبيعة هو جعلها
واقعة في متن الاعيان فاذا وقعت هي في نفس الواقع
لا يجوز ان يجعل نفسها واقعة مرة اخرى فيها و
بعبارة اخرى لا يجوز ان يكون وقوعها في نفس
الاعيان متقدما على وقوعها في نفس الاعيان لكن
يجوز اذا وقعت في نفس الواقع في ضمن فرد ان يصير
معدة لحصول نفسها في ضمن فرد اخر اذ معنى كونها
في ضمن فرد انها محفوفة بعوارض مشخصة معينة ويجوز
ان يكون هي في ضمن تلك العوارض المشخصة معدة
لكونها محفوفة بعوارض مشخصة اخرى ولا امتناع في
ذلك اصلا والحاصل ان الطبيعة يجوز ان يكون متقدمة
ومتاخرة بحسب الزمان ولا يجوز ان يكون متقدمة

ومتاخرة بحسب الذات فان الوحدة النوعية وحدة
ابهامية بحسب الحصول فى ضمن افرادها الواقعة
كل منها فى جزء من اجزاء الزمان وليست ابهامية
بحسب وقوعها فى نفس الدهر بل هى وحدة ابهامية
زمانية ووحدة شخصية دهرية فكيف يجوز كونها
بحسب وقوعها فى نفس الدهر متقدمة ومتاخرة
انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان ما قرره يقتضى
ان يكون للطبيعة وجود فى الدهر مغاير لوجود
الافراد ويكون الطبيعة بحسب ذلك الوجود واحدة
بالوحدة الشخصية الدهرية ويكون التشخصات
الزمانية واردة عليها بوجودها فى ضمن الافراد
الزمانية وذلك مما لا يستقيم وان كان بعض
عبارات الشيخ فى الشفا يشعر بان الطبايع لها ذات
الماهية متقدمة على وجودها فى ضمن الافراد كيف ولو كان

كلك

كلك لم يصح حمل تلك الطبايع العامة على الافراد و
تحقيق الكلام فيه مما لا يليق بهذا الموضع واما ثانيا
فلان الطبيعة فى الدهر التى بعض افرادها مقدمة للبعض — الواقعة م
اذا وقعت فى الاعيان فى ضمن فرد وصارت معروضة
للتشخص فاذا وجد فرد اخر من تلك الطبيعة فاما ان
تقع الطبيعة فى الدهر مرة اخرى وتحصل لها وحدة
شخصية اخرى وتشخص زمانى اخر فيلزم ما هرب لاجله
من كون الطبيعة متعددة على نفسها بالايجاد ولا
يكون كذلك بل يصير الطبيعة الواقعة فى الدهر اولا
الواحدة بالوحدة الشخصية الدهرية معروضة للتشخص
الثانى ايضا ولا شك ان ما يعرض للماهية فى ضمن
احد الفردين كالعلم مثلا قد يكون نقيضا لما
يعرض فى ضمن الاخر كعدمه فيكون الطبيعة باعتبار
وقوعها فى الدهر معروضة للنقيضين هف

عنده بذلك الاعتبار واحد بالوحدة الشخصية
المعتبرة في التناقض على ما اعترف به لا يق لعل
الطبيعة التي هي شخص دهري لا يكون معروضة
للتشخص الزماني باعتبار وقوعها في الدهر وانما
هي معروضة لها باعتبار وجودها في الزمان لانا
نقول فيكون للطبيعة وجود شخصي في الدهر معراة
عن المواد والتشخصات الجزئية وما ذلك الا قولا
بالمثل الافلاطونية وفساده مستغن عن البيان
بالبرهان بل وعن الرجوع الى الوجدان ومع ذلك
قد تعرض الشيخ لابطاله في الهيات الشفا بما لا
مزيد عليه فعليك بالرجوع اليه وقال بعض
الفضلاء في توجيه الحجة ودفع الاعتراض الوارد
عليه يشبه ان يكون مراد المحقق انه اذا كانت الموجودات
منحصرة في الممكنات يكون وجود كل واحد منها

متاخرا

متاخرا عن رافع جواز نحو واحد من انحاء عدمها وهو
عدم الجميع بالكلية بناء على المقدمة الاتية وان الشيء ما لم
يمتنع جميع انحاء عدمه ولم يجب وجوده لم يوجد وذلك
الرافع هو ايجاب ما وايجاب ما من موجد ثم لما كان ذلك
الموجد ايضا واحدا من الموجودات الممكنة كان وجوده
متاخرا عن ايجاده المتاخر عن وجوده اذ الشيء ما لم يوجد
لم يوجد فيلزم تاخر الوجود الواحد الشخصي عن نفسه
بواسطة وهو الدور المستحيل واقول انما يلزم الدور
لو كان الرافع لذلك النحو من العدم ايجادا واحدا يتوقف
عليه جميع الممكنات وكل واحد منها وهو غير مسلم لم
لا يجوز ان يكون الرافع له ايجادات غير متناهية ويكون
كل واحد من تلك الايجادات متوقفا على موجود يتوقف
وجوده على دفع هذا النحو من عدمه ويكون الرافع
له ايجادات غير متناهية فوق الايجاد الاول فاللازم هو

لیس الا الله تعالی الان یق الرافع لذلك النحو من العدم
لیس الا خارجا عن سلسلة الممكنات لان المفروض
فقدانه فیكون اما نفس السلسلة او جزءها او ایا
ما كان فلا یجوز ان یكون الرافع رافعا بجزئه علی
معنی ان یكون كل جزء من الرافع موقوفا علیه للواحد
من السلسلة ولا یكون نفس الرافع موقوفا علیه
لكل واحد واحد من الاجزاء علی ما صور المعترض
لاستلزامه للخلف الصحیح فتعین كون الرافع رافعا بنفسه
وهو مستلزم لتقدم الشیء علی نفسه استلزاما ظاهرا
ولا یخفی ما فیه من الركاكة ویق ان مجموع ما فوق
المعلول الاخیر لجواز عدمه الرابع یحتاج الی موجب
خارج عن هذا المجموع اذ نفس هذا المجموع او جزء
منه لا یصلح لرفع هذا النحو من العدم كما یظهر بالتامل
الصادق ولا خارج عنه فی هذا الفرض سوی

المعلول الاخیر فیكون موجبا ویلزم تقدم الشیء علی
نفسه كما لا یخفی او یق ان الموجب لجمیع الممكنات الرافع
لعدمه الرابع لابد وان یكون خارجا عن جمیع الممكنات
لما مر وكون ذلك خلاف الفرض لا یضر المستدل
بل هو مقدمة اخری لكنا قطعنا النظر عنه وهذا
الموجب الخارج عن الجمیع لا یمكن ان یكون موجبا
للاوساط ولا للطرف الاخیر لكون كل منها انبا بعته
وامتناع توارد العلل المستقلة علی المعلول الواحد
الشخصی فلا محالة یكون موجبا للطرف الاخر من
الجانب المفروض كونه غیر متناه فیلزم منه انقطاع
ذلك الجانب وهو خلاف المفروض وتقدم الشیء علی
نفسه وذلك ظ هذا لكن یرد علیه انه اذا ثبت موجب
خارج عن جمیع الممكنات ثبت الواجب بالذات فای
حاجة بعد الی التمسك بالدور وهل هذا الا استدلال

راكا

ولهذا اشبعنا الكلام في هذا المقام لانه مزال الاقدام
قوله ومنها ان ليس للموجود المطلق بما هو موجود
مبدا الخ تقرير البرهان ان يقال طبيعة الموجود المطلق
بما هو موجود مع قطع النظر عن كل خصوصية سوى
الوجود لا يحتاج تحققه في الخارج الى مبدا اوجب
تحققه فيه والا لاحتاج جميع الموجودات اليه لستر
اذ لو لم يحتج اليه فرد من الموجود لكانت طبيعة الموجود
متحققة في ذلك الفرد من غير احتياج الى ذلك
المبدا فلم يكن ما فرضناه مبدا للطبيعة مبدا
لها فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة كون المبدا من
جملة الموجودات فاذا ثبت ذلك ثبت ان طبيعة
الموجود له فرد واجب الوجود اذ لو كان جميع افرادها
ممكنا لجاز عدم جميع الموجودات رأسا بناء على المقدمة
الاتية ولا شك في انعدام الطبيعة بانعدام جميع

الافراد

الافراد فيكون طبيعة الموجود بما هو جايز العدم فيكون
محتاجا الى مبدا موجب موجد هف وهذا كما ترى برهان
هو انه لو لم يتحقق الواجب في افراد الموجود لاحتاجت
طبيعة الموجود بما هو هو الى مبدا والتالي بط لاستحالة
تقدم الشيء على نفسه فقول المحشي العم وبذلك ثبت وجود
الواجب لم يرد به مجرد ذلك بل به منضما الى مقدمة
اخرى هي انه لو لم يوجد واجب في افراد الموجود لاحتاجت
طبيعته الى مبدا وبما قررنا في الدليل الاول من بيان
لزوم تقدم الشيء على نفسه ظهر اندفاع ما في الحواشي
الفخرية من ان لزوم تقدم الشيء على نفسه ممنوع اذ الموجود
ليس الا الموجود العام وتحققه في ضمن فرد يتوقف
على تحققه في ضمن اخر وهلم جرا لكن يرد ان طبيعة
الموجود بما هي هي امر انتزاعي بل هي من المعقولات
الثانية فهي واجب العدم في الخارج وليس له تحقق فيه

حتى يحتاج الى مبدا نعم لها تحقق فى الذهن لانه
ان ما هو مبدا التحقق طبيعة ما فى الذهن يكون مبدا
لوجود جميع افرادها فى الخارج على ان لشرطيته
تصير اتفاقية هذا ويمكن ان يجاب عنه بان يراد
المحشى العم بالموجود المطلق من حيث هو موجود ليس
هو المعنى العام الانتزاعى بل ما هو منشا الانتزاع
ذلك المفهوم العام اى الوجود الحقيقى الذى هو موجود حقيقى
بذاته وساير الممكنات موجود بمعنى انه منتسب اليه وسيجى
لهذا زيادة تفصيل وبذلك يظهر كون هذا حقيقيا
بان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون
بالحق لا عليه اذ على ما قررنا يكون الشاهد بعينه هو المشهود
وح لا مجال للورود الايراد واما ما ذكره بعض المحشين
من انه اراد بالموجود من حيث هو موجود طبيعة الموجود
من حيث هى فلو كان لها مبدا يلزم تقدم الشى على
نفسه

نفسه لان ذلك المبدا موجود لا محالة فيكون طبيعة
الموجود متحققه فى ضمنه فيلزم كون طبيعة الموجود علة
لطبيعة الموجود ومتقدمة عليها بالذات وقد
عرفت استحالة ذلك وانما يجوز تقدم الطبيعة على
نفسها بحسب الزمان والاعداد فقد عرفت ما فيه
فتذكر **قوله** وبعبارة اخرى مجموع الموجودات اه
تقريره ان مجموع الموجودات الخارجية يعنى جميع احادها
بالاسر بحيث لا يشذ منها شى ليس لوجوده الخارجى
مبدا بالذات اى مبدا يحتاج كل واحد من اجزاء تلك
المجموع فى وجوده اليه اذ لو كان لمجموع الموجودات مبدا
كذلك لكان ذلك المبدا موجودا خارجيا وداخلا فى
المجموع فيلزم تقدم الشى على نفسه ولو كان مجموع
الموجودات الخارجية منحصرا فى الممكنات ولم يتحقق
فيه فرد واجب الوجود بالذات لكان له مبدا بالذات

لان مجموع الممكنات يجوز عدمه راسًا بناء على المقدمة
الاتية فيحتاج الى ما بسببه يمتنع ذلك النحو من
العدم اذ الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه ولم يجب
وجوده لم يوجد ولا شك ان ما يمتنع به ذلك النحو
من العدم يتوقف عليه كل واحد من الممكنات فيكون
مبدأ بالذات هف والحاصل ان جميع الموجودات
لو كان منحصرا في الممكنات بان لا يتحقق فيها فرد واجب
الوجود لزم ان يكون له مبدأ بالذات والتالي بط
لاستحالة تقدم الشيء على نفسه فقوله وبذلك ثبت
الخ لم يرد به بمجرد ذلك بل به منضما الى مقدمة اخرى
وهي ما عرفت والفرق بين هذه العبارة وبين ما
سبقها ان القضية السابقة حكم على طبيعة الموجود
بما هو هو بان ليس لها مبدأ وذلك حكم على مجموع
افرادها ولا شك ان القضيتين متلازمان ولذلك

قال وبعبارة اخرى وبما قررنا اندفع ما في الحواشي القديمة
حيث اورد الاعتراض بان هذا انما يتم على تقدير
وجود الواجب لا مطلقا انتهى ثم اعلم ان مجموع
الموجودات بهذا المعنى مما ادعى المتاخرون وجوده
واستدلوا عليه بانه اذا كان هذا الواحد وهذا الواحد
موجودا كان الثالث موجودا اذ لا شك في وجود معروض
الاثنينية ولا يمكن كونه شيئا من الجزئين واعترض
عليه بانه اذا لزم من وجود الاثنين وجود ثالث هو
معروض وصف الاثنينية لزم من وجود الثالث وجود
رابع هو معروض وصف الثلثية وهكذا فيلزم من
وجود الاثنين وجود الموجودات الغير المتناهية المترتبة
والجواب عنه ان الرابع الذي هو معروض وصف
الثلثية اعتباري محض ولا يتحقق في الخارج اصلا والدليل
لان هذا المجموع انما حصلت من اعتبار جزئية كل واحد

من الاثنين المفروضين اولا وجزئية المجموع المركب
منهما فلو تحقق فى الخارج لزم اعتبار كل واحد من
الاثنين فيه مرتين والمفهوم الحاصل من اعتبار
مفهوم فيه مكررا لا يمكن ان يكون موجودا فى
الخارج واذا تمهد ذلك فلا مجال لتوهم ما يق
ان مجموع الموجودات لعله لم يكن موجودا خارجيا
فلو كان منحصرا فى مجموع الممكنات لم يلزم تحقق
مبدا بالذات لعدم كونه متحققا فى الخارج نعم
انما يرد ذلك لو كان المراد هو المجموع من حيث هو
مجموع وقد عرفت ان المراد هو مجموع الاحاد بالاسر
ثم اعلم ان الحق ان هذا البرهان سواء قرر بهذا
العبارة او بالعبارة السابقة لا يتوقف على كون
طبيعة الموجود بما هو هو او مجموع الموجودات موجودة
فى الخارج اذ نقول فى الاولى لا شك ان طبيعة

الموجود

الموجود المطلق بما هو هو ليس من الاختراعات التى
لا تحقق لها فى نفس الامر فاذا لم يتحقق فى الموجودات
الخارجية فرد واجب الوجود لا يمكن عدم جميعها
دائما والاعتباريات انما ينتزع منها فاذا امكن عدم
جميعها امكن عدم الاعتباريات ايض فامكن ان لا
يتحقق شئ ما يصدق عليه الوجود المطلق ولا شك
فى انه بانتفاء جميع الافراد ينتفى تحقق طبيعة الموجود
المطلق فى نفس الامر فيحتاج تحققه الى مبدا ويكون
ذلك المبدا مبدا لكل واحد من افرادها لما عرفت
فيلزم تقدم الشئ على نفسه وفى الثانية انه لو لم يتحقق
فى الموجودات الخارجية فرد واجب الوجود لامكن
عدم الجميع بان لا يتحقق شئ منها فيكون وجود كل
من تلك الاحاد متوقفا على ما بسببه يصير هذا
النحو من العدم ممتنعا فيكون ذلك الامر مبدا بالذات

وعلة لكل واحد واحد من الموجودات الخارجية
فيكون موجودا خارجيا داخلا في تلك الاحاد
فيلزم توقفه على نفسه وبعض الفضلاء تعرض
في العبارة الاولى لجعل طبيعة الموجود موجودا
خارجيا فوجهه بما وجهناه سابقا ولم يتعرض
في الثانية لجعل مجموع الموجودات موجودا خارجيا
بل قد صرح فيما بعد بانه ليس للمجموع وجود خارجي
وانت خبير بان تعرضه في العبارة الاولى لجعل
الطبيعة موجودا خارجيا انما هو لتوهم كون البرهان
متوقفا على وجود الطبيعة ولا فرق في ذلك بين
العبارة الاولى والثانية فالتعرض لجعل طبيعة
الموجود موجودا خارجيا دون مجموع الموجودات مما
لا وجه له بل يجب اما التعرض لهما كما قررنا اولا
او ترك كل منهما كما قررنا ثانيا قوله ان مجموع الموجودات

من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا
الخ تقريره ان مجموع الموجودات من حيث هو موجود
اي في حال الوجود يمتنع في الواقع عدمه راسا بدلا
عن هذا الوجود لما تقرر ان الوجود لا ينفك عن الوجوب
السابق المستلزم لامتناع العدم ومجموع الممكنات
الصرفة لا يمتنع عدمه راسا بل هو ممكن بالامكان
الوقوعي بناء على المقدمة الاتية فمجموع الموجودات
ليس منحصرا في الممكنات الصرفة فلا بد في الموجودات
من تحقق فرد واجب الوجود بالذات فظهر بما قررنا
اندفاع ما اورده صاحب الحواشي الفخرية من انه
ان اراد ان المجموع المذكور بشرط كونه موجودا يمتنع ان يصير
لا شيئا محضا فمسلم وجميع الممكنات الموجودة بشرط
الوجود ايضا كذلك بلا فرق وان اراد ان جميع الموجودات
في حال الوجود يمتنع ان يصير لا شيئا فممنوع وانما

يصح ذلك على تقدير وجود الواجب بالذات وهو
اول المسئلة باختيار الشق الثانى واما ما اجاب
به صدر الحكماء والمتالهين عن هذا الاعتراض
باختيار الشق الاول بان الشرط المذكور فى الممكنات
الصرفة بناء على المقدمة الاتية وان ما لم يجب لم
يوجد لما كان من قبيل الفروض المستحيلة اذ الوجود
الحاصل بلا وجوب ليس وجودا بالحقيقة فالموصوف
به يمكن بالامكان العام ان يصير لا شيئا محضا
فيرد عليه ان الشرط المذكور لما كان من الفروض المستحيلة
فلا يمكن ان يحكم على الممكنات الصرفة المأخوذة
بشرط الوجود بانها يمكن صيرورتها لا شيئا
محضا اذ ليس للعقل حكم فى المحالات نعم يحتمل
ذلك بناء على جواز استلزام المحال للمحال ومجرد ذلك
لا يكفى للاستدلال بل لا بد من اثبات هذا الامكان

للممكنات الصرفة المأخوذة بشرط الوجود فى الواقع
وانى له ذلك فتفطن وظهر ايضا ان مبنى هذا البرهان
ليس على لزوم تقدم الشىء على نفسه كما فى سوابقه
وجعله عبارة اخرى لها لا يستلزم ذلك كما توهمه
بعض انه يكفى لذلك كونه قريب المآل منها فافهم
ولبعض المحققين فى تقرير هذا البرهان كلام
اخر وهو ان مجموع الموجودات لا يجوز ان يكون
معدوما ولا شيئا محضا والا لزم فى خروجه الى
الوجود من سبب موجود فيلزم خروجه من العدم
قبل ان يخرج فهو الدور فوجب وجود الواجب الممتنع
العدم عليه فى الموجودات حتى يمكن وجود غيره منه
وفيه نظر لانه ان اراد ان مجموع الموجودات لا يجوز ان
يكون معدوما مطلقا اى سواء جاز خروجه بعده
من العدم الى الوجود ام لا ممنوع قوله والا لزم فى خروجه

الى الوجود الدور قلت لعله جاز عدم جميع الموجودات
راسا لكن ح لا يجوز خروجها الى الوجود حتى يلزم
الدور وان اراد انه لا يجوز عدمها راسا مع خروجها
الى الوجود فمسلم لكن نقول ان الممكنات لعله
يكون كك والمقدمة لا يثبت لا جواز عدمها
راسا في الجملة الا مع خروجها الى الوجود فتامل هذا
مع ان عبارته لا تخ عن شيء **قوله** وبين ان جميع
الممكنات الصرفة في حكم ممكن واحد الخ لا يخفى
عليك ان الممكن هو ما يجوز بالنظر الى ذاته وجوده
مطلقا وعدمه مطلقا وان لم يجز بالنظر الى
ذاته بعض انحاء وجوده كالوجود بعد العدم
اللاحق او بعض انحاء عدمه كالعدم بعد الوجود
للزمان فاذا فرضنا امرا ممكنا لا شيء معه يوجب
وجوده فلا شك ان عدمه ممكن بالامكان الوقوعي

اذ

اذ العدم الذي هو مح في الواقع اما ان يكون عدم
امر واجب لذاته او عدم شيء على تقدير وجود علته
وعدم الممكن المفروض ح ليس شيئا منهما فلا يكون
محالا واقعيا بل ممكنا واقعيا فان قلت الممكن
المفروض لما لم يكن له علة موجبة فيكون عدمه
واجبا في الواقع لتحقق علته وهو عدم علة الوجود
والوجوب قلنا مرادنا بالامكان الامكان العام
الوقوعي الذي هو سلب الضرورة عن الطرف المخالف
في الواقع وان كان تحققه في ضمن ضرورة الطرف
الموافق في الواقع اذ الامكان الخاص الوقوعي مما لا
تحقق له اصلا لان علة الممكن ان كان موجودا كان وجود
الممكن واجبا في الواقع بعلته وان كان معدوما كان
عدمه واجبا في الواقع بعدم علته واياما كان لا تحقق
سلب الضرورة عن الطرفين في الواقع ثم اذا كان هذا

الممكن موجب ممكن فلا شك ان عدمه على تقدير
وجود هذا الممكن الموجب يكون ممتنعا في الواقع
لكن عدمها نفسه هذا الممكن الموجب ممكن وقوعي
لما عرفت واذا عرفت ذلك فلا شك في ان
جميع الممكنات الصرفة التي ليس معها امر واجب
بالذات به يجب وجودها ويمتنع عدمها سواء
كانت متناهية او غير متناهية مترتبة او غير مترتبة
في حكم ممكن واحد في امر واحد هو امكان طريان
نحو من انحاء العدم على ماهياتها وهو عدم الجميع
بالكلية بحيث لا يوجد شيء منها من لا يزال اصلا
وانها متى كانت باقية على صرافتها وان لم يكن في
الوجود ما يصير بسببه ذلك النحو من العدم ممتنعا
ووجود شيء منها واجبا يكون امكان هذا العدم
امكانا وقوعيا فان قلت على ما قررت يصير حاصل

من

منع المقدمة ان عدم جميع الممكنات دائما واجب
ومتحقق في الواقع لا شك انه خلاف الواقع فيكون
فكيف يكون بديهية قلت المراد ان هذا النحو من
العدم ممكن وقوعي على تقدير صرافة جميع الممكنات
لانه كذلك في الواقع وفي نفس الامر وبما قررنا اندفع
ما في الحواشي الفخرية من ان اراد بالامكان الامكان
الذاتي فمسلم ولا يجدي نفعا وان اراد به الامكان
الوقوعي فممنوع وبعضهم حمل عدم الجميع على العدم
الطاري بعد الوجود لظاهر لفظ الطريان وتشبث
في تتميم البرهان بالوجوب اللاحق وفيه بحث اما
اولا فلان الوجوب اللاحق عبارة عن ضرورة
ثبوت الوجود للماهية المأخوذة بشرط الوجود فيصير
حاصل البرهان بعد التمسك به ان الممكنات التي هي
اليوم مثلا موجودة يمكن عدم الجميع في الغد بالامكان

الوقوع ولا شك ان ثبوت الوجود لها في اليوم
بشرط الوجود واجب تحقق هذا الوجوب وشرطه
الذي هو الوجود لابد له من مر رافع لامكان وقوع
العدم في الغد وبطلانه ظاهر اذ كثيرا ما يكون امر
ما موجودا في اليوم واجبا بهذا المعنى مع ان عدمه
يصير واقعا في الغد نعم لو قرر البرهان هـ بان ما
هو موجود من الممكنات في اليوم واجب بالوجوب
اللاحق وعدمها في الغد ممكن وقوعي يمكن
وقوع عدم الجميع بدلا عن هذا الوجود الواقع في
اليوم فلا يمكن وجوده الا بعد تحقق امر رافع لهذا
النحو من العدم لكان حقا لكن لا يخفى عليك
انه ح يصير التشبث بالعدم والوجوب اللاحقين
لغوا محضا اذ الاستدلال ح انما هو من وجود الممكنات
وامكان عدمه السابق على الوجود لا الطارئ

عليه فتدبر واما ثانيا فلان المقدمة المذكورة ح
غير صادقة لامتناع طريان العدم على الزمان بعد
وجوده فعدم جميع الممكنات بالكلية بعد وجودها
لا يكون ممكنا وقوعيا **قوله** من ان موجد جميع
الممكنات الصرفة وجب ان يكون خارجا عنه الخ
وذلك لان كل جزء اخذت من اجزاء الجملة فعدمه
على تقدير وجود علته وان كان ممتنعا بعلته لكن
عدمه في ضمن انعدام جميع العلل ممكن وقوعي ولا
شك انه ما لم يمتنع على الجملة ذلك النحو من عدم العدم
لم يوجد الجملة ولا شيء من اجزائها فلا بد من امر خارج
عن الجملة يكون سادا لذلك العدم ليجب به وجود
الجملة وذلك ظاهر لمن راجع وجدانه **قوله** ح من اجزاء
الممكنات الصرفة لا يمكن ان يكون علة فاعلية لها
سواء كان جزءا واحدا وجملة ما فوق المعلول الاخير

ان م

قوله والا لزم ان يكون علة لنفسه ولعلله الخ
لان العلة الفاعلية التي تكون سادة للعدم الكلي
وهي المراد بالعلة على الاطلاق وبالذات يتوقف
عليها كل واحد واحد من اجزاء الجملة قوله ح
من انه لا يمكن ان يكون ممكن ما الخ قد مر ما يغني
بيانه وتوضيحه فلا حاجة الى التكرار قوله وهو ان
يعتبر مجردا لامكان الوقوعي اي مع قطع النظر
عن الوجود وان كان الامكان الوقوعي لا ينفك
عن الوجود في الواقع ثم لا يخفى عليك ان جميع
هذه البراهين التي اخذت فيها تلك المقدمة
التنبيهية موقوف على اصل وهو ان الشيء ما لم يجب
وجوده لم يوجد وهذا الاصل انما يتم بعد ابطال
الاولوية الذاتية والغيرية على معنى ان يكون لاحد
طرفي الممكن راجحا بالنظر الى ذاته او بالنظر الى غيره

رجحانا

رجحانا غير منته الى حد الوجوب ويكون وجود الممكن
واقعا بذلك الرجحان من غير وجوب بل نقول
جميع براهين هذا المطلب الاسنى يتوقف على
مقدمتين احدهما ان الممكن يتساوى طرفا
وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته والثانية ان ترجح
احد المتساويين على اخر بلا مرجح محال ليلزم احتياج
الممكن الى موثر موجود والمقدمة الثانية مما يجزم
به البله والصبيان بل هو مركوز في طباع البهايم
ولذلك تريها تنفر من صوت الخشب واما المقدمة
الاولى فلا يظهر الا بعد ابطال الاولوية الذاتية
اذ ما يخرج من تقسيم المفهوم الى الواجب والممكن
والممتنع ليس الا ان الممكن هو ما يجوز بالنظر الى
ذاته وجوده مطلقا وعدمه مطلقا واما تساوي
الطرفين فلا فنقول في ابطال الاولوية الذاتية انه

لوجاز ان يكون احد الطرفين كالوجود مثلا
راجحا بالنظر الى ذات الممكن ويكون الممكن موجودا
بذلك الرجحان فاما ان يكون ذات الممكن مقتضيا
لذلك الرجحان اولا وعلى الثاني فاما ان لا يكون معللا
بشيء اصلا وهو باطل لان الاحكام من عرضي وكل عرضي
[illegible] رجحان معنى [illegible]
معلل حتى انهم عرفوا الذاتي بما لا يعلل والعرضي
بما يعلل وان يكون معللا بغير ذات الممكن فتكون
الاولوية غيرية وكلامنا في الاولوية الذاتية وعلى
الاول اما ان يكون ذات الممكن مقتضيا له على سبيل
الوجوب وعلى سبيل الرجحان ويكون هذا الرجحان
ايضا مقتضى للذات على سبيل الرجحان وهكذا فيترتب
رجحانات غير متناهية وعلى الاول نقول اما ان يكون
وقوع الطرف المرجوح كالعدم مثلا ممتنعا بالنظر الى
ذات الممكن فيكون الطرف الراجح واجبا بالنظر اليها

فلا

فلا يكون ما فرضناه ممكنا ممكنا بل واجبا وايضا ما
فرضناه رجحانا غير منته الى حد الوجوب كان منتهيا
اليه فيلزم الخلف من جهتين واما ان يكون ممكنا
بالنظر الى الذات فيكون رجحانه ايضا ممكنا بالنظر اليها
اذ وقوع كل شيء لا ينفك عن رجحانه وذلك ايضا باطل
اذ لا شك ان رجحان الوجود مناف لرجحان العدم
واقتضاء الذات لاحد المتنافيين على سبيل الوجوب
ينافي جواز المنافي الاخر بالنظر اليها وعلى الثاني
نقول لا يرتاب من له ادنى مسكة في ان الشيء ما لم يصر
وجوده راجحا في الواقع لم يقع وان الشيء لا يصير وجوده
راجحا الا بعد ان يصير جميع انحاء عدمه مرجوحا ولا
خفاء في ان الممكن المفروض ح يتصور عدمه على
نحوين احدهما عدمه مع بقاء الرجحانات وثانيهما
عدمه بانتفاء جميع الرجحانات اذ لم يكن شيء من تلك

الرجحانات واجب بالنظر الى الذات فالنحو الاول
من عدمه وان صار مرجوحا بتلك الرجحانات لكن
النحو الاخر من عدمه لا يمكن ان يصير مرجوحا بها
لانتفائها جملة مع ذات الممكن في تلك العرض وذلك
ظ لمن راجع وجدانه فلا يصير وجود الممكن راجحا
بتلك الرجحانات بل لا بد ما من الانتهاء الى رجحان
يكون مقتضى الذات على سبيل الوجوب حتى لا
يتصور زواله فيعود فساد الشق الاول واما
الاحتياج الى امر غير الذات والرجحانات يصير به
هذا النحو من العدم مرجوحا والوجود راجحا وهو المط
واما ان ذلك الرجحان لا بد ان ينتهي الى حد الوجوب
فيظهر في ابطال الاولوية الغيرية فان قلت الاحتياج
الى امر غير الذات والرجحانات انما يكون مطلوبا لو
ثبت كونه امرا موجودا لم لا يجوز ان يكون ذلك الامر

هو

هو عدم السبب للطرف المرجوح اذ الطرف المرجوح
لما كان ممكنا فله سبب لا خفاء في ان عدم سبب احد
الطرفين يتوقف عليه الطرف الاخر فلا يلزم الاحتياج
في وجود الممكن الى موثر موجود حتى يكون نافعا في
فتح باب اثبات الصانع قلنا مثل ذلك يرد على
تقدير التساوي ايضا اذ يمكن ان يقال انه لما كان ترجيح
احد المتساويين على الاخر بلا مرجح محالا فلا بد في
وجود الممكن من مرجح واما كون ذلك المرجح موجودا
فكلا لم لا يجوز ان يكون المرجح امرا معدوما فلا
يلزم الاحتياج الى موثر موجود وانما يندفع ذلك على
تقدير التساوي بملاحظة مقدمة بديهية هي ان كل
ما يحتاج في وجوده الى غيره في الجملة لا بد له من موثر
موجود ولذلك تريهم يجوزون كون العلة التامة
البسيطة علة فاعلية ولا يجوزون كونها غيرها من

العلل فاذا ثبت بما ذكرنا احتياج الممكن فی وجوده
الی امر ما غیر الذات والرجحانات فیتم المطلوبة
تلك المقدمة البدیهیة التی لولاها لم یتمش الاثبات
علی تقدیر التساوی ایض واما ابطال الاولویة
الغیریه وهی ان یکون احد طرفی الممکن راجحا فی
الواقع بسبب امر غیر ذات الممکن رجحانا غیر منتهی
الی حد الوجوب ویکون الممکن موجودا بذلك الرجحان
من غیر وجوب فنقول انه لو جاز ذلك فلا یخ
اما ان یکون الامر المفید الاولویة الوجود موجبا
للاولویة اولا بل کما ان الوجود صار بسببه اولی
فکذلك الاولویه صارت بسببه اولی وعلی
الاول نقول لما کان رجحان الوجود مضایفا لمرجوحیة
العدم ولا شك انه اذا کان احد المتضایفین معلولا
لعلة کان الاخر معلولا لها ایض فیکون ذلك الامر

الموجب لرجحان الوجود موجبا لمرجوحیة العدم فیکون
عدم ذلك الممکن ممتنعا بذلك الامر لامتناع ترجح
المرجوح فیکون الوجود بسببه واجبا فکان ما
فرضناه رجحانا غیر منتهی الی الوجوب وجوبا هف
وعلی الثانی لا یخ اما ان ینتهی سلسلة الرجحانات
الی رجحان یکون ذلك الامر مقتضیا له علی سبیل
الوجوب فیعود فساد الشق الاول ولا بل یکون ذلك
الامر مفیدا لرجحان الوجود ولرجحان الرجحان ولرجحان
رجحان الرجحان وهکذا الی ما لا نهایة له لزوما نقول
لما لم یکن شیء من تلك الرجحانات واجبا فی الواقع
فیمکن فی الواقع عدم ذلك الممکن مع انتفاء جمیع تلك
الرجحانات وهذا النحو من العدم لا یمکن صیرورته
مرجوحا بشیء من تلك الرجحانات لانتفائها جمیعا
مع الممکن فی ذلك النحو من العدم ولا خفاء فی انه ما لم

يصر جميع انحاء العدم مرجوحا في الواقع لا يصير الوجود
راجحا في الواقع فلم يكن ما اقتضاه سعيد الرجحان
الوجود في الواقع سعيد لزم خلف قال المص الفصل
الثاني في صفاته اي في اتصافه بالكمالية وتنزهه عن
الصمات والنقايص لامكانيه لا يقتضي ان شيئا منه
علم وشيئا منه قدرة حتى يلزم التركيب المنافي
لوجوب الوجود ولا ان شيئا منه علم وشيئا منه قدرة
حتى يلزم كونه محلا للصفات المتكثرة وقابلا لها
فاعلا لها معا من جهة واحدة بل بمعنى ان ذاته المقدسة
باعتبار انه مبدأ لانكشاف الاشياء عليه علم كله و
باعتبار كونه مبدأ لصحة الفعل والترك قدرة كله و
باعتبار انه مبدأ الرجحان الفعل بل وجوبه على وفق
ما اقتضاه العلم بالنظام الاصلح ارادة كله وبما
ذكرناه صرح الفارابي في بعض تعليقاته حيث قال

واجب الوجود علم كله قدرة كله ارادة كله ولعل تابعي
هذا القول وارد على ارباب العصمة سلام الله عليهم
لايق فعلى ما ذكرت يلزم اما كون ذاته المقدسة شاملة
للكيفية النفسانية القايمة بها في دخولها تحت العلم
الداخل تحت مقولة الكيف فيكون عرضا تعالى الله
عنه او القول بالاشتراك اللفظي لانا نقول كما ان
للوجود المطلق فرد قايم بذاته هو ذات الواجب تعالى
وهو موجود بذاته لا بقيام حصة من الوجود به و
حصص زايدة على ذوات الممكنات عارضة لها
والممكنات موجودة بقيام تلك الحصص بها ومعنى
الموجود المطلق المشترك هو ما قام به الوجود اعم
من ان يكون قياما حقيقيا كما في الممكنات او
مجازيا بمعنى عدم القيام بالغير كما في الواجب والوجود
المطلق المشترك ينتزع من الجميع وهو ذاتي بالنسبة

الى حصصه القائمة بالممكنات العارضة لها وعرضى
بالنسبة الى فرده الحقيقي الذى هو ذات الواجب وكذلك
الحال بعينه فى العلم والقدرة والارادة وسائر
الصفات الحقيقية ولا يخفى ان صدق المشتق
كما يكون بقيام مبدأ الاشتقاق يجوز كونه بعينه
المبدأ اذ لا يرتاب من له ادنى مسكة فى ان النور اذا
كان قائما بالغير كان الغير الذى يقوم به ذلك النور
منورا واما اذا لم يكن قائما بالغير وهو معنى قيامه
بذاته كان منورا بذاته كما انه نور بذاته وكون المراد
بالقيام المعتبر فى مفهوم الموجود مثلا معناه المجازى
لا يستدعى كون اطلاق الموجود بهذا المعنى على
الواجب مجازا على ان نظرنا انما هو فى تصحيح المعنى
وان لم يساعدنا عليه قوانين العربية والاطلاقات
اللغوية وبما قررنا انكشف لك ان تكثر الصفات

الحقيقية فى الواجب لا يستدعى اكثر من تكثر الجهات
والاعتبارات واما الصفات الاضافية كالخالقية
والرازقية والسلبية فتكثرها يرجع الى التكثر فى
المضاف اليه وفيما سلب عنه ومآل التكثر فى
كل من الاقسام هو التكثر فى الخلق لا فى الخالق تعالى
عنه من غير لزوم محذور فلا حاجة الى ارجاع الصفات
الثبوتية الى صفة واحدة هى وجوب الوجود والمبدئية
والسلبية الى سلب واحد هو سلب الامكان الذى
هو عبارة اخرى عن وجوب الوجود والمبدئية كما
تعرض له قوم هذا ما عليه تم المحول فى هذا المقام و
التكلان على العزيز العلام **قال** المصنف وجود
العالم بعد عدمه الخ اعلم ان الحق عندنا هو ان عدم
العالم متقدم على وجوده تقدما لا يجامع معه المتقدم
المتاخر وهذا القبيل وهى المسماة بالزمانية تعرض

اولا وبالذات لاجزاء الزمان وبواسطتها تعرض
للزمانيات مثلا وجود زيد انما يكون قبل وجود
عمرو اذا كان الاول واقعا في الامس والثاني واقعا
في اليوم مثلا واما تقدم الامس على اليوم فليس
لكون احدهما واقعا في الزمان المتقدم والاخر في
الزمان المتاخر بل بالذات فتقدم عدم العالم على
وجوده يستدعي ملاكا للتقدم بان يكون العدم
واقعا في زمان والوجود في زمان اخر متاخر عنه
ولا يلزم من ذلك الا قدم الزمان الذي هو امر موهوم
عندنا فيمتنع من بقاء الواجب سبحانه وتعالى
قدمه لا يستدعي الا قدم الواجب لا يلزم قدم شيء
من اجزاء العالم واما جمهور المتكلمين الذين لم
يكونوا قايلين بالزمان الموهوم وكان الزمان عندهم
من جملة اجزاء العالم ومنهم المص اثبتوا قسما اخر من

التقدم

التقدم وراء الانواع الخمسة مشاركا للتقدم الزماني
في عدم مجامعة السابق المسبوق وممتازا عنه بعدم
استدعائه ملاكا للتقدم وخصوا التقدم الزماني
بما يستدعي زمانا هو ما فيه التقدم كتقدم بعض
الحوادث الزمانية على بعض وجعلوا تقدم بعض اجزاء
الزمان على البعض وتقدم عدم الزماني على وجوده
من هذا القبيل زعما منهم ان التقدم الذي بين
اجزاء الزمان بعضها على بعض لو كان زمانيا
لكان للزمان زمان اخر وهكذا فيلزم وجود ازمنة
غير متناهية وهو باطل وتقدم عدم الزمان على
وجوده لو كان زمانيا لكان الزمان موجودا حال عدمه
فتقدم عدم العالم على وجوده عند المص وجمهور المتكلمين
تقدم ذاتي بالمعنى المذكور وليس زمانيا والا لكان
الزمان موجودا قبل وجوده ويلزم قدمه لانه هو عندهم

نظ فظهر سقوط ما في الحواشي الفخرية من قوله في
توجيه كلام المص وجود العالم بعد عدمه الخ يعني
به البعدية الزمانية لانه لا شك ان تقدم العدم
على الوجود ليس ذاتيا ولا طبيعيا فظاهر انه لا
يتصور من اقسام التقدم ههنا سوى الزماني
لانه توجيه لكلام المص بما لا يرضى به يظهر ذلك
لمن تصفح كلام المص وبعض الفضلاء اورد على
ما في الحواشي الفخرية كلاما يهدم اركانه وفيه
ما افاده والدي العلامة طاب ثراه من ان تقدم عدم
العالم على وجوده لو كان زمانيا لزم ان يكون قبل
كل زمان زمان لا الى نهاية ويلزم القدم والزمان
الموهوم الذي اثبته الاشاعرة قبل وجود العالم غير
صحيح عند المتكلمين (المحصلين منهم) ومنهم المص كما يظهر من تصفح كلامهم
وايضا ما ذكره من ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا

ولا طبيعيا

هذه عبارة ابن صدر المحشي نقل عن والده وقد نقله ابن الحال الخراساني في حاشيه [illegible]

ولا طبيعيا ثم عند الحكماء كما صرحوا في اثبات الحدوث
الذاتي وايضا قوله ما مما نقله عن والده فانه وان كان موافقا
لمذاق المص لكنه بط في نفسه اذ الحق هو القول بالزمان
الموهوم الذي اثبته الاشاعرة والقول بقدمه كما
ستقف عليه ان شاء الله تع واما ما ذكره بقوله وايضا
الخ ففيه انه يشعر بعدم فهمه معنى الحدوث الذاتي
لان حاصل ما ذكره في اثباته هو ان الممكن له العدم
من ذاته والوجود من غيره وما بالذات متقدم
على ما بالغير بالذات ولا يذهب على احد انه لو كان
مرادهم بالعدم في هذا المقام معناه الظ للزمهم كون
الممكن ممتنعا اذ ما يكون له العدم لذاته هو الممتنع
بالذات لا غير فمرادهم بالعدم ههنا هو لا استحقاق الوجود
حتى يرجع محصل كلامهم الى ان الممكن له لا استحقاق
الوجود من ذاته واستحقاق الوجود من غيره ولا

خفاء فی ان لا استحقاق الوجود هو معنی الامکان
فهم قد اصطلحوا علی تسمیة مسبوقیة الوجود بالامکان
حدوثا ذاتیا وذلك لا یستلزم کون العدم متقدما
بالذات علی الوجود ثم هذا الفاضل اورد تحقیقا
فی تقدم عدم العالم علی وجوده واطنب فیه الکلام
ولعمری انه ما افاد الا تکثیر السواد فالاولی الرجوع عنه
الی ما هو المراد قوله اقول بمعنی ان لیس شیئا منهما
لازما للذات الخ یعنی ان صحة الفعل والترك معناه
المتبادر منه هو ان یکون کل من الفعل والترك
ممکنا بالنسبة الی الذات والایجاب المقابل له هو
ان یکون الفعل واجبا بالنظر الی الذات من غیر
مدخلیة الارادة کما فی احراق النار والایجاب بهذا
المعنی مما لم یقل به احد فلا یصح جعل النزاع بین الفلاسفة
والمتکلمین فی هذا المعنی لانهم متفقون علی اثبات

الاختیار

الاختیار بهذا المعنی فمراد الشارح بصحة الفعل والترك
عدم لزوم شیء منهما للذات الفاعل فی الازل والایجاب
المذکور فی الکتاب بمعنی امتناع انفکاك ذاته تعالی عن ایجاد
العالم ویرجع النزاع فی الایجاب والاختیار الی النزاع
فی القدم والحدوث ولا حاجة فی نفی الایجاب
الی التطویل الذی ذکره الشارح فی الدلیل بل یکفی ان
یقول لو کان الفاعل موجبا بهذا المعنی لزم قدم العالم
بالضرورة ولا یذهب علیك بعد هذا التوجیه الذی ذکره
المحشی اما اولا فلان اطلاق الایجاب بالصحة علی هذین
المعنیین غیر متعارف واما ثانیا فلان اثبات الاختیار
بهذا المعنی بعد اثبات الحدوث تکرار لا یلیق بالمؤلفات المختصرات
سیما هذا الکتاب المراعی فیه نهایة الایجاز والقول بان
لزوم الفعل لذات الفاعل فی الازل وعدمه اذا نسب
الی الفاعل کان ایجابا واختیارا واذا نسب الی الفعل کان

تقدمنا وحدوثنا فتقدم العالم لازم بين للايجاب لا بنفسه
وكذا الحدوث للاختيار على ما افاده بعض الافاضل
مما لا يجدي كثيرا واما ثالثا فلان الاختيار بالمعنى
المشهور مما يبتنى عليه كثير من اصول الدين وليس بديهيا
ولم يذكر المص في غير هذا الموضع وكونه مما لا نزاع فيه
لا يغني عن الاثبات لقيام الشبه في الطرف فالمناسب
انما هو الحمل عليه واما رابعا فلان ما سيذكره المص من ادلة
المخالف وتزييفها انما يناسب الاختيار بالمعنى المشهور
لا هذا المعنى كما ستقف عليه فالمناسب ان يفسر الايجاب
في كلام المص بالمعنى المشهور وكذا الصحة في كلام الش
فيكون الدعوى اثبات الاختيار بالمعنى المتفق عليه
بين الفريقين وينطبق عليه الدليل الذي ذكره الش
بلا استدراك لكنه انما يصلح لان يستدل به المتكلمون
دون الحكماء لابتنائه على حدوث العالم واستحالة

التفاقي

التفاقي المعنى لا يقول بهما الحكيم فالش قد اصاب في
تفسير الاختيار بالصحة بالمعنى المشهور لكنه اخطأ في
نسبة الايجاب بالمعنى المقابل لهذا المعنى الى الحكماء
اللهم الا ان يقال انه اطلع على خلاف شرذمة منهم
فيه ثم اعلم ان العمدة في اثبات الحدوث الزماني
هو الاجماع والاخبار واما الدلايل العقلية فلا يكاد
يتم وح فاثبات الاختيار بمعنى امكان الفعل والترك
بالنظر الى الذات ووجوبه بالنظر الى الارادة القديمة
التي هي عين الذات به مفض الى الدور لتوقف
الاجماع على ثبوت النبوة المتوقف على ثبوت
الاختيار بهذا المعنى وسيجيء هذا مع دفعه في كلام الش
في مبحث العلم قوله والغرض ان معنى الصحة ههنا
ليس الامكان الخ هكذا عبارة الحاشية في اكثر النسخ
وتوجيهه ح ان غرضنا من هذا الكلام هو ان معنى

الصحيح هنا اي في كلام الشارح في بيان مذهب المليين
المخالفين للفلاسفة ليس امكان الفعل والترك بالنظر
الى الذات لان هذا المعنى وما يلازمه من قولهم
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متفق عليه بين
الفريقين فلا يصح تفسير القدرة التي هي مختار
المليين المخالفين للفلاسفة بهذا المعنى وفي بعض
النسخ ليس الا الامكان ويمكن توجيهه على بعد بان
يقال ان المحشي بعد ما اجتهد في تصحيح كلام الشارح غاية
الاجتهاد وحمله على ما هو المراد اورد كلاما هو في
قوة الاعتراض على الشارح وهو ان الصحيح هنا اي في
مقام تفسير القدرة ليس له معنى متبادر سوى امكان
الفعل والترك بالنظر الى الذات وهو متفق عليه بين
الفريقين فايراد الشارح هذا المعنى في بيان مذهب المليين
ليس على ما ينبغي الا بالحمل على خلاف الظاهر كما ذكرنا

هذا

هذا وبما قررنا ظهر ان ما ذكره بعض الفضلاء من
ان الصواب ان يقال ليس الا الامكان وكان كلمة الا
سقطت من القلم وما اورد عليه بعضهم بقوله
اني لا ارى لوجود كلمة الا ههنا محملا صحيحا فضلا
عن ان يكون صوابا افراط وتفريط فعليك بالنهج
الوسيط **قوله** والثاني لازم بين معنييهما ظاهر فمعناهما
متفق عليه الخ قال بعض الفضلاء قال والدي العلامة
طاب ثراه بل الظاهر خلافه فان الامكان المذكور اما وصف
للفاعل او للمفعول وكلاهما باطل عندهم اما الاول
فلانتفاء الجهة الامكانية عن الواجب تعالى عندهم قالوا
واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
واما الثاني فلانه لو كان كذلك لكان كل فاعل مختارا
لان افعال غير المختارين ايضا ممكنة الصدور واللاصدور
اذ الامكان للممكن ضروري انتهى واقول ان القدرة

صفة بها يمكن صدور الفعل عن الفاعل ولا صدوره
عنه ففي تفسيرها بنفس ذلك الامكان مسامحة
مثل ما في تفسير الحكماء بالاستكمال وذلك الامكان
وصف للمفعول وكيفية لنسبة الصدور عن الفاعل
اليه وذلك امكان المفعول بالقياس الى الفاعل بمعنى
عدم اقتضاء الفاعل من دون مدخلية الارادة
لوجود المفعول وعدمه ولا شك ان فعل الموجب
التام ليس له هذا الامكان بالنظر الى الموجب اذ لا خفاء
في اقتضاء ذات الواجب التام لوجود الفعل ولا يقدح
ذلك في كون الفعل ممكنا ذاتيا ولا في لزوم الامكان
الذاتي للممكن اذ الامكان الذاتي عبارة عن تساوي
الوجود والعدم بالنظر الى ذات الفعل بمعنى عدم اقتضاء
الفعل لاحدهما وهذا الامكان يرجع محصله الى
تساوي الوجود والعدم لهذا الفعل بالنظر الى الفاعل

بمعنى عدم اقتضاء الفاعل لشيء منهما ولا خفاء في ان
انتفاء الثاني لا يستلزم انتفاء الاول بل كل ممكن ذاتي
فهو اما موجود بعلة تقتضي وجوده او معدوم بعلة
تقتضي عدمه واياما كان لا يكون الوجود والعدم
لهذا الممكن متساويين بالنظر الى هذه العلة ضرورة
اقتضاء علة الوجود للوجود واقتضاء علة العدم للعدم
ولا يقدح ذلك في امكانه الذاتي هو عبارة عن عدم
اقتضاء ذاته لاحدهما نعم يمكن ان يقال هذا الامكان
ثابت لفعل الموجب الناقص بالنظر الى ذات الموجب
مع قطع النظر عن الشرط الذي به يجب الفعل فيلزم
كون ذلك الموجب مختارا ويمكن دفعه بان يقال المراد
بامكان الصدور واللاصدور امكان الصدور
بالارادة واللاصدور بالارادة حتى ان بعضهم عرف
الاختيار بصحة الفعل والترك بالارادة واتضح لك مما

قررنا اندفاع ما يمكن ان يقال من انه لا معنى للصدور
الا وجود الفعل عن فاعله فامكان الصدور واللاصدور
عبارة عن امكان الوجود والعدم واذ قد عرفت
الاختيار بصفة بها يمكن الصدور واللاصدور
فلزم ان تكون تلك الصفة سببا لثبوت هذا الامكان
للفعل فيلزم الامكان بالغير وقد تقرر بطلانه
في موضعه بان يقال ان هذا الامكان كما عرفت هو
امكان بالنظر الى الفاعل بمعنى عدم اقتضاء الفاعل
من دون مدخلية الارادة لواحد من الوجود والعدم
فلئن سلمنا لزوم علية تلك الصفة لهذا الامكان
لا يلزم الا كون تلك الصفة سببا لعدم اقتضاء
الفاعل وجود الفعل وعدمه ولم يقم بعد دليل على
امتناعه انما الثابت بالبرهان امتناعه في نفي الامكان
بالغير هو كون الغير مقتضيا للتساوي نسبة الوجود

والعدم

والعدم الى الذات حتى يكون الغير سببا لعدم اقتضاء
الذات الشيء من الوجود والعدم واين هذا من ذاك على
انا لا نسلم علية تلك الصفة لهذا الامكان والباء في
قولنا بها يمكن الصدور واللاصدور مثلها في
قولنا الوجود ما به يكون الشيء موجودا والوجوب ما به يكون
الشيء واجبا والسواد ما به يكون الشيء اسود ومعلوم ان
العلية منتفية في جميع هذه المواد فتدبر ثم اعلم انه
يمكن جعل هذا الامكان صفة للفاعل اما على انه
وصف الشيء بحال متعلقه ولا محذور فيه واما على
قياس وصف الشيء بحال نفسه وما ذكر من انتفاء
الجهة الامكانية في الواجب بالذات عندهم فمرادهم انه
ليس في ذاته المقدسة ولا في صفاته الحقيقية التي هي
عين ذاته جهة امكانية واما الاضافات الماخوذة له
بالقياس الى الغير كالرازقية والخالقية فلا ضير في كونها

ثابتة له بالامكان ولا شك ان الصدور واللا صدور
من الاضافات وليس هو عين الاختيار الذي هو
صفة حقيقية له بل الاختيار عبارة عن امكانهما
بل عما هو منشأ لهذا الامكان كما عرفت فاندفع
كلامه بكلا شقيه ثم تصدى هذا الفاضل لدفع
هذا الاعتراض باختيار الشق الاول فقال واقول
يشبه ان يكون مرادهم من قولهم واجب الوجود
بالذات واجب الوجود من جميع الجهات انه لا يمكن
ان يكون في ذاته جهة امكانية بحسب الواقع ونفس
الامر لا انه بجميع الجهات والاعتبارات الفرضية
العقلية التي بمحض تحليل العقل واعتبار المعتبر
واجب الوجود فانهم صرحوا بان ذاته تعالى من حيث
هي نايب مناب بعض الصفات ومنشأ لآثارها
معلول ومتاخر عن ذاته من حيث هي نايب مناب

صفة

صفة اخرى واقول كانه توهم ان تاخر بعض صفاته
عن بعض اخر يستلزم كون المتاخر ثابتا لها بالامكان
ولا خفاء في بطلانه اذ المتاخر وان كان مستندا
الى المتقدم لكن لما لم يكن المتقدم مستندا الى امر
خارج عن ذاته فلا يكون لثبوت المتاخر له منشأ
سوى ذاته بما هو هو فيكون المتاخر واجب الثبوت
له كالمتقدم ضرورة كون كل منهما مقتضى الذات
ولو كان الامر كما توهمه للزم كون الواجب بالذات
ممكنا بالذات لان وجوبه سابق على وجوده ان
العقل يحكم بان ذاته اقتضى الوجود فوجد فلو كان
تاخر بعض صفاته عن بعض مستلزما للامكان
المتاخر للزم كونه موجودا بالامكان ثم تصدى
لدفعه باختيار شق الثالث فقال ويمكن ان يقال
الامكان المذكور ليس وصفا للفاعل ولا هو الا امكان

الذاتي والوقوعي للمفعول اللذين بهما حالتاه بالقياس
الى وجوده في نفسه بل هو صفة لصدور الفعل
عن الفاعل والفواعل الموجبة سواء كانت تامة
او ناقصة ليست فاعيلها ممكنة الصدور واللا
صدور عنها بل معلولاتها ممكنة الوجود في انفسها
بالنظر الى ذواتها وبالنظر الى الواقع انتهى
وانت خبير بان معنى الصدور هو وجود الفعل
عن الفاعل وهو وجود في نفسه لا الغيره فقوله
بل هو صفة لصدور الفعل ان اراد به ان الصدور
اذا جعل موضوعا وحمل عليه الوجود كانت القضية
موجهة بالامكان حتى يرجع محصل القضية الى
قولنا الصدور موجود بالامكان ففساده
غير خفي وان اراد به ان الصدور اذا حمل على
المفعول كانت القضية ممكنة حتى يكون المفعول ممكن

الصدور

الصدور فالامكان ح ليس الا وصفا للمفعول
وامكانا لوجوده في نفسه لا لغيره واذ قد اعترف
بان الفواعل الموجبة افاعيلها ممكنة الوجود في
انفسها فيكون افاعيلها ممكنة الصدور و
اللاصدور فيعود الاشكال ولا يندفع الا بما
قررناه ثم حكم هذا الفاضل بان الموجب الناقص
ليست فاعيله ممكنة الصدور واللاصدور عنه
محل نظر وقد عرفت الكلام فيه فتذكر فان قلت
لا شك ان الصحة لا معنى لها الا الامكان فاذا فسر
صحة الفعل والترك بعدم لزوم ذات الفاعل شيئا
منهما وجعل هذا عبارة عن الاختيار الذي هو
مختار قاطبة المليين دون الحكماء كما حققه المح
العلامة فكيف يصير معنى هذا الامكان واي امكان
هو الامكان الذاتي والوقوعي قلت الاضافي

ان الامكان على هذا التفسير امكان وقوعي لكن المرام
منه ما هو اعم من الامكان العام الوقوعي و الامكان
الخاص الوقوعي على سبيل عموم الاشتراك وتوضيح
ذلك ان المعتزلة لما وافقوا الحكماء في القول بان الشيء
ما لم يجب لم يوجد فالفعل عندهم وان كان ممكنا
بالنظر الى ذات الفاعل لكنه واجب بالارادة القديمة
التي هي عين الذات بمعنى انه ممتنع التخلف عن مقتضى
الارادة لا عن نفسها لئلا ينافي الحدوث عينية
الارادة فيكون الفعل حين وجوده ممكنا بالامكان
العام الوقوعي بمعنى ان عدمه ليس بضروري بالنظر
الى الواقع وان كان الوجود واجبا بالنظر الى الواقع
وكذا الحال في الترك واما الاشاعرة فلما لم يقولوا
بوجوب شيء عن الفاعل فيكون الفعل عندهم حين
وجوده ممكنا بالامكان الخاص الوقوعي بمعنى ان ليس
شيء

شيء من الطرفين واجبا بالنظر الى الواقع حتى انه يمكن
عندهم وقوع الترك بدلا عن الفعل حين الفعل
ووقوع الفعل بدلا عن الترك حين الترك والمحشي
العلامة لما فسر صحة الفعل والترك الذي هو بمعنى امكانهما
بعدم لزوم شيء منهما للذات وجعل هذا تفسيرا للاختيار
الذي هو متفق عليه بين الاشاعرة والمعتزلة فلا بد له
من حمل الامكان على المعنى الاعم من العام الوقوعي
والخاص الوقوعي ليكون متناولا لكلا الرايين فمن
حمل الصحة هٰهنا على الامكان الخاص الوقوعي وظن
ان الايجاب المقابل له يستلزم القدم يرد عليه ان هذا
انما يصلح لان يكون محلا للنزاع بين الاشاعرة القايلين
بعدم وجوب شيء عن الله تعالى وبين الحكماء ومن يحذو
حذوهم من المعتزلة ولا يصلح ان يكون محلا للنزاع
بين الحكماء والمعتزلة القايلين بان الشيء ما لم يجب

يوجبه ثم لا خفاء فى ان المعتزلة قائلون بالايجاب المقابل
لهذا المعنى مع قولهم بالحدوث فاين استلزام للقدم
قال بعض الفضلاء وقد يجعل النزاع فى مقدم
الشرطيتين المذكورتين فى تفسير القدرة ويقع مقدم
الاولى واقع عند الحكماء ازلا خلافا للمليين وهذا
ايضا ليس على ما ينبغى اذ المشية غير زائدة على الذات عند
بعض المليين وقديمة عند اخرين اللهم الا ان يريد تعلقهما
فيرجع الى ما قال المحقق واقول من جعل النزاع فى
مقدم الشرطيتين وهو نظام الملة والدين الذى شكى
لا يتابى عن رجوع هذا النزاع الى ما قال المحقق بل
قد صرح برجوعه اليه حيث قال فى حواشيه على
الشرح وليس تعريف الاختيار منشأ الخلاف بل
منشأوه قول الحكماء بوجوب تحقق مقدمة الشرطية
الاولى وامتناع تحقق مقدم الشرطية الثانية بحسب نفس

الامر والواقع لا بالنظر الى نفس الذات فقط بوجه
لا يمكن تخلف الفعل عنه اصلا فيكون مستلزما له
والفعل لازما لذاته بالنظر الى مشيته وعلمه الذى
هو عين ذاته وقول المليين بعدم وجوب تحقق
مقدم الشرطية الاولى وامتناع مقدم الشرطية الثانية
بوجه يمتنع تخلف الفعل عنه بل لا يكون هو مستلزما
للفعل ولا الفعل لازما له فالنزاع بين الطائفتين فى
لزوم الفعل لذاته تعم وعدمه وانما كلامه على المحشى القديم
هو ان تفسير الصحة الواقعة فى تعريف الاختيار بهذا المعنى
تفويت لمعنى الاختيار فالصواب حمل الصحة على المعنى
المتبادر وكذا الايجاب الواقع فى المتن حتى يكون الاختيار
ههنا بالمعنى المتفق عليه بين الحكماء والمليين ويكون ما
ذكره الشارح دليلا عليه من غير لزوم استدراك وان اردت
مزيادة الانكشاف فعليك بالرجوع الى حواشيه والله اعلم

بحقايق الامور **قوله** فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس
الا في قدم العالم وحدوثه الخ يعني ان النزاع ليس
الا في قدم العالم وحدوثه لا في الايجاب والاختيار
بهذين المعنيين عين الحدوث والقدم كيف وهما
من صفات الفاعل والحدوث والقدم من صفات
الفعل والتحقيق ان امتناع انفكاك الفعل عن ذات
الفاعل وعدمه معنيان رابطيان فاذا اعتبرا في
جانب الفاعل كانا ايجابا واختيارا واذا اعتبرا في
جانب الفعل كانا قدما وحدوثا وخص المعتزلة بالذكر
لان النزاع بين الاشاعرة والحكماء واقع في شيء اخر
ايضا هو وجوب الفعل عن الفاعل بالنظر الى الارادة
اذ الاشاعرة غير قائلين به كما ستعرف **قوله**
بامتناع انفكاك ذاته عن ايجاد العالم لم يقل امتناع
انفكاك ايجاد العالم عن ذاته مع انه السابق الى الوهم لكون

عبارة الى ان الايجاب هو امتناع الانفكاك معتبرا في
جانب الفاعل اذ هو معنى التقدم كما عرفت في الحاشية
السابقة فمن اعترض على هذه العبارة فقد غفل عن
هذه الدقيقة **قوله** هذا الاستدلال الخ لا يخفى ان
الايجاب المفروض اذا كان بالمعنى الذي قرره المحشي
العلامة فاستلزامه للقدم بديهي مستغن عن البيان
والغرض ههنا النظر في صحة المقدمات المشتملة في الدليل
على ان ذلك المطلب هل يتم في نفسه ام بعد التنزل عن كونه
مستدركا **قوله** انما يناسب التابعي الاشعري الخ اعترض
عليه في الحواشي الخضرية بان اجزاء الدليل المذكور مسلم
غير تام اذ هم يجوزون تخلف المعلول عن العلة التامة
واستحالته ماخوذة في الدليل واجيب بان المذكور في
الاستدلال هو التخلف عن الموجب التام وهو باطل
باتفاق العقلاء ولكن الاشاعرة ينفون الموجب مطلقا

لانهم يجوزون التخلف عنه كيف وهو فى قوة اجتماع
النقيضين واما تخلف المعلول عن العلة التامة بمعنى تخلفه
عما يقتضيه العلة التامة فهو ايضا ممتنع عند جمهور الحكماء
والمعتزلة ويستلزم عندهم التخلف عن الموجب التام
وكذلك عند الاشاعرة لانهم قايلون بانه بعد تعلق
الارادة يجب المراد قال فى المواقف الارادة القديمة توجب
المراد وفى شرحه اى اذا تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من
افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن
ارادته تعالى اتفاقا من اهل الملة والحكماء ايضا انتهى لكن
تعلق الارادة به ليس بواجب عندهم اذ كان تعلق
الارادة به لا بمرجح فعدم العالم مع وجود الفاعل
المستجمع للشرايط وتعلق الارادة بفعله وان كان ممتنعا
لكن عدمه بعدم تعلق الارادة ليس بممتنع وهذا مراديهم
بنفى الايجاب فى ما لم يمتنع جميع انحاء عدم الشيء لم يجب

وجوده وهذا بخلاف المعتزلة فان تعلق الارادة عندهم
لما كان بمرجح كان واجبا فيمتنع على العالم هذا النحو من
العدم ايضا نعم تخلف ذات العلة التامة عن المعلول بمعنى ان
يكون جميع ما يتوقف عليه العالم موجودا فى الازل و
يكون منفكا عن ايجاد العالم فهو جايز عند الاشاعرة
قاطبة واكثر المعتزلة ممن لم يقولوا بتجدد الارادات و
مدار تجويز ذلك عند كل طائفة شئ فعند المصنف وطائفة
من المعتزلة هو علم الفاعل بالاصلح فان الفاعل لما
كان فى الازل عالما بان الاصلح ايجاد العالم فى الوقت
الذى اوجده فيكون علمه بذلك مرجحا لتخصيص ذلك
الوقت بالايجاد وموجبا لايجاد العالم فيه عند المصنف
ومقتضيا لتعلق الارادة به على سبيل الاولوية عند
المعتزلة القائلين بالاولوية الغيرية فلا يلزم من تخلفه
عن ذات العلة التامة التخلف عن الموجب التام ولا الترجيح

لقايل ان يعارض المص قد عرفت مما اسلفنا ان اكثر
المتكلمين القايلين بحدوث العالم ممن لم يقل بتجدد
الارادات قايلون بان العلة التامة لوجود العالم متحققة
فى الازل فلا يكون حدوث العالم عندهم متوقفا
على شرط حادث وان مدار منع هذه المقدمة وهى
ان العالم لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث عند
كل طائفة شئ فعند المص هو ان علم الفاعل بنظام الخير
ومصالح الخير الغير موجب لتعلق الارادة التى هى
عين الذات بوجود العالم فى الوقت الذى وجد و
مرجح لوجوده فى ذلك الوقت الذى فلا يكون موقوفا
على شرط حادث ولا يلزم التخلف عن الموجب التام اذ
الموجب انما يوجب الفعل على هذا النحو وعند الاشاعرة
هو ان القادر المختار يرجح بارادته القديمة احد مقدوريه
فى اى وقت شاء من غير الاحتياج الى داع يرجح تعلق

بلا مرجح وعند الكعبى هو ان وجود العالم بجميع اجزائها
كان متعلقا بالوقت وكان التناهى من لوازم الزمان
والوقت فكان ذلك سببا الترجيح ان اول الايجاد
بوقوع المراد فيه فلا يلزم شئ من التخلف عن الموجب
التام والترجيح بلا مرجح فتامل فيه وعند الاشاعرة
هو تجويز الترجيح بلا مرجح موجب لا غير موجب فلا
ايجاب عندهم اصلا حتى يلزم من التخلف عن ذات العلة
التامة التخلف عن الموجب التام واما القايلون بتجدد
الارادات من المعتزلة فهم لا يجوزون ذلك التخلف ايضا
ولا يتحقق عندهم فى الازل علة تامة لوجود العالم بل
يصير العلة تامة موجبة بحدوث ارادة الفعل وبعد حدوثها
لا يتخلف الفعل عنها فكل ارادة عندهم مسبوق بارادة
اخرى لا الى نهاية فتبين ان استحالة التخلف عن الموجب
مما اتفق عليه جميع العقلاء قوله اذ على تقدير هذا الا

الارادة به فلو استدل المص بهذا الدليل على نفي
الايجاب بالمعنى الذى حققه المحشى العلامة لتاتى عليه
المعارضة بانه على تقدير الاختيار ايض لو كان حادثا
لتوقف على شرط حادث والا لزم الترجيح بلا مرجح بل لا
عن قول المستدل والا لزم التخلف من الموجب التام
اذ الكلام ح على تقدير الاختيار فيلزم اما قدم العالم
او التسل المح عنده ولا محيص له عن هذه المعارضة الا
بان يقول ان الداعي وهو العلم بالاصلح مرجح لوجود
العالم في هذا الوقت وهذا بعينه جار في الاستدلال
بان يقال ان علمه بالاصلح موجب لتعلق الارادة بوجوده
في هذا الوقت لا في الازل فلا يلزم من عدم التوقف
على الشرط الحادث التخلف عن الموجب التام ولا
يمكن للمص الفرق بين الايجاب والاختيار في ذلك
فان الداعي ان كان كافيا في تخصيص ايجاد الحادث

فسواء كان الفاعل موجبا او مختارا يمكن منع القول
بان العالم لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث
بل يكفي الداعي في التخصيص ولا يستلزم فرض
الايجاب ثبوت التوقف على شرط حادث حتى يمكن
الاستدلال ولا يمكن المعارضة بل كلما كان الاثر
حادثا يمكن القول بان مخصصه هو الداعي ولا
يحتاج الى شرط حادث سواء كان الفاعل موجبا
او مختارا فيبطل الاستدلال وان لم يكن الداعي
كافيا فيحتاج في الصورتين الى شرط حادث لبطلان
الترجيح بلا مرجح عند المص في المختار والموجب فيلزم
التسل فيتم المعارضة وما يتوهم من عدم جريان
القول بالداعي في صورة الايجاب مع الحدوث
لان حدوث الاثر مع الايجاب بهذا المعنى امر لا
يعقل توهم فاسد لان التوقف على شرط حادث انما

لانه المستدل على فرض اجتماع الحدوث مع الايجاب
مع قطع النظر في هذه المرتبة عن استحالته هذا بل
فرض وقوعها او تكلم بانه يتوقف على شرط
حادث ولا شك انه على تقدير الحدوث يمكن منع
هذه المقدمة مستندا بالداعي ولا ارتباط لهذه المقدمة
بالايجاب والاختيار ولا يخفى عليك ان حال الكعبي
واتباعه حال المص بعينه لو استدلوا بهذا الدليل
على نفي الايجاب بهذا المعنى فان المعارضة تتوجه عليهم
ولا يمكنهم الفرق بين صورتي الايجاب والاختيار
اما القايلون بتجدد الارادات من المعتزلة فظاهر انهم
لا يمكنهم اجراء هذا الدليل لابتنائه على استحالة
التسلسل التعاقبي وهم يقولون بجوازه فظهر ان هذا
الاستدلال لا يناسب المعتزلة اصلا واما الاشاعرة
فلما كان عندهم مدار منع هذه المقدمة على

تجويز ترجيح المختار بارادته القديمة احد مقدوريه
في اي وقت شاء بلا مرجح وظاهر انه لا يتوهم جوازه على
تقدير الايجاب باي معنى كان فيمكنهم اجراء هذا
الدليل من غير اتيان معارضة اذ ما هو جواب
عندهم عن المعارضة وهو جواز الترجيح بلا مرجح
لا يتصور اتيانه في صورة الاستدلال حتى لا يتحقق
الفرق بين صورتي الايجاب والاختيار **قوله** بل له
ان يقول الخ اي بل للمعارض ان يقول لو تم دليلك
هذا لزم قدم العالم سواء كان الفاعل موجبا او مختارا
اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم
التخلف عن الموجب التام اذا كان الفاعل موجبا
او تخلف العلة التامة عن المعلول لو كان الفاعل
مختارا فهذا اشارة الى ورود الاشكال في الصورتين
من غير فرق وقد عرفت ان الجواب مشترك **قوله**

بل عند اكثر المتكلمين اى الاشاعرة وغير العالمين
بتبه الارادات من المعتزلة **قوله** ولا لازما
لغرض الايجاب المذكور اراد انه ليس لازما لغرض
الايجاب المذكور عند المص واكثر المعتزلة بقرينة
ان الكلام فى عدم صحة جريان الدليل من قبلهم ولم
يرد انه ليس لازما لغرض الايجاب المذكور عند
اكثر المتكلمين حتى يرد ما فى الحواشى الفخرية من قوله
ولا يخفى منافاة ما ذكره فى ذيل الحاصل لما ادعاه
اولا من ان هذا الاستدلال انما يناسب لتابعى الاشعرى
لان مراده ان المحشى العلامة لما صرح بان المقدمة
المذكورة غير مسلمة عند اكثر المتكلمين اى الاشاعرة
والمعتزلة ولا لازمة لغرض الايجاب المذكور عندهم
فلا يناسب هذا الاستدلال للاشاعرة ولا للمعتزلة
وذلك ينافى حكمه اولا بانه انما يناسب الاشاعرة

فاذا حمل كلام المحشى العلامة على ما حملنا اندفع هذا
الكلام لا يحتاج فى دفعه الى ما ذكره بعض الفضلا
حيث قال واقول فى دفع هذه المنافاة ان للاشاعرة
فى هذا المقام مطلوبين احدهما نفى الايجاب الخاص
المستلزم للقدم المخصوص بالحكماء وثانيهما نفى
مطلق الايجاب المشترك بين الحكماء والمص بل اثبات
الاختيار المستلزم لجواز الترجيح بلا مرجح المختص بهم
والمقدمة المذكورة وان كانت غير مسلمة عندهم
ايضا ولا لازمة لغرض الايجاب الثانى على زعمهم بل
لنفى الاختيار المخصوص بهم فيصح استعمالهم لها
فى اثبات المطلوب الثانى دون الاول مع ما فيه من الفساد
اما اولا فلان الايجاب بالمعنى الثانى اعم مطلقا
من الايجاب بالمعنى الاول فلو لم تكن هذه المقدمة
لازمة لغرض الايجاب بالمعنى الاول عندهم ولم يصح استعمالهم

ایاها فی المطلوب الاول لما صح استعمالهم ایاها فی
المطلوب الثانی بنفی جمیع ایضا لان المطلوب الثانی
هو نفی الایجاب المطلق ونفی المطلق انما یکون بنفی
جمیع افراده فح لما لم یصح نفی الایجاب بالمعنی الاول
باستعمال هذه المقدمة لعدم لزومها لم یصح نفی
الایجاب المطلق باستعمالها ایضا واما ثانیا فلانه
لا یتصور لزوم امر للعام بزعمهم مع عدم لزومه
للخاص وما ذکره هذا الفاضل فی توجیه لزوم المقدمة
للعام وعدم لزومها للخاص بقوله فان قیل کیف
یجوز عندهم لزوم تلک المقدمة لعرض الایجاب
المطلق ولا یجوز للایجاب الخاص قلنا عدم لزوم
تلک المقدمة للایجاب الراجع الی المقدم من جهة
فرض الحدوث المذکور فیها مناف لفرض ذلک
الایجاب بین لاستره فیلزم محصل الکلام انه علی

تقدیر قدم العالم لو کان حادثا لتوقف علی شرط
حادث وبطلانه ظ بخلاف الایجاب المطلق فانه
لا منافاة بین فرضه وفرض حدوث العالم
فیحتمل لزوم تلک المقدمة علی فرضه دون الاول
منظور فیه لان ما هو لازم للایجاب هو الملازمة
التی فی هذه الشرطیة اعنی قولنا لو کان حادثا لتوقف
علی شرط حادث والمنافی للایجاب الخاص المستلزم
للقدم مقدم هذه الشرطیة اعنی الحدوث ومنافاة
مقدم شرطیة لامر لا ینافی لزوم الملازمة له الا تری
ان قولنا کلما کان العالم قدیما فلو کان حادثا
لاجتمع النقیضان قضیة صادقة حکم فیها بلزوم
الشرطیة الثانیة لمقدم الشرطیة الاولی مع منافاة
مقدم الثانیة لمقدم الاولی ولا یقدح المنافاة الواقعة
بین المقدمین فی لزوم الشرطیة الثانیة لمقدم الاولی

فتامل ولا تتخبط **قوله** فكيف يصح استعمالها في
مطلوبهم حاصله ان هذه المقدمة ليست مسلمة
عند المص واكثر المعتزلة حتى يصح لهم الاستدلال
بها برهانيا ولا يزعمون لزومها لغرض الايجاب
المذكور حتى يمكنهم الاستدلال بها الزاميا فلا استدلال
بها لا يناسب المص ومن يحذو حذوه من المعتزلة
اصلا واما الاشاعرة فانه وان لم تكن هذه المقدمة
مسلمة عندهم حتى يمكنهم الاستدلال بها برهانيا
لكنها لازمة لغرض الايجاب بزعمهم فيمكنهم
الاستدلال بها الزاميا فان قلت ان الحكماء لما
تشبثوا في استناد الحادث بالقديم بالدورات
التي كل سابقة منها معدة للاحقة فيكون وجود
الحادث عندهم موقوفا على شرط حادث فهذه
المقدمة وان لم تكن لازمة لغرض الايجاب المخصوص

بالحكماء بزعم المص لكنها مسلمة عند الحكماء فيمكن
استعمالها من قبل المص الزاما عليهم حتى يكون
جدليا قلت ما تشبث به الحكماء في استناد الحادث
بالقديم هي الحركة السرمدية ولا شك انها متصلة
واحدة لا اجزاء لها بالفعل وليس لتلك الدورات
المفروضة فيها وجود منفرد عن وجود الكل بل هي
متحدة مع الكل في الوجود ولا شك ان وجود الكل
غير مسبوق بالعدم فلا يتحقق هناك امر يكون وجوده
مسبوقا بالعدم ويكون شرطا لوجود الحادث نعم
هي الدورات موجودة بوجودات منفردة عن وجود
الكل بالقوة بمعنى انه لو قطع هذه الحركة القديمة بسكنات
تخللها لكان كل واحدة من تلك الدورات موجودة
بوجود منفرد عن وجود الكل وكما ان تلك الدورات
موجودة بوجودات منفردة بالقوة فكذلك هي حادثة

بالقوة بمعنى انها لو وجدت تلك الوجودات لكان
وجود كل منها مسبوقا بالعدم واما بالفعل فليس
هناك امر موجود يكون وجوده مسبوقا بالعدم
حتى يلزمهم القول بتوقف وجود الحادث على
شرط حادث واما ما قيل من انه ان اراد انه لا
يصح استعماله في مطلوبهم برهانيا فهو كذلك لكن لا
يصح استعماله من قبل الاشعري ايض برهانيا لتجويزهم
الترجيح بلا مرجح وان اراد انه يصح استعمال الاشعري
له الزاميا بخلاف المعتزلة فليس كذلك لان هذا الدليل
يبتني على استحالة التسلسل على سبيل التعاقب التي لا يقول
به الحكماء فمدفوع باختيار الشق الثاني فان المعتبر
في القياس الجدلي هو ان يكون بعض مقدماته مسلمة
ماخوذة من الخصم ولا يلزم كون جميع المقدمات
كذلك فاستقم **قوله** ثم يصح استعمال الاشعري له

في ذلك الدليل الخ اعلم ان للاشاعرة ثلث مطالب
احدها نفي الايجاب بالمعنى المخصوص بالحكماء الراجع
الى القدم وثانيها نفي الايجاب مطلقا بمعنى ان صدور
الفعل لا يحتاج الى داع مرجح يكون زائدا على الارادة
وموجبا لتعلق الارادة بالفعل بل المختار يرجح بارادته
احد مقدوريه في اي وقت شاء ويصح اجراء الدليل
من قبلهم على ثاني المطلبين بان يق على تقدير الايجاب
باحد المعنيين يلزم القدم اذ لو كان حادثا لتوقف
على شرط حادث والا لزم التخلف عن الموجب التام
فيلزم التس ولا يمكن للخصم معارضتهم لانهم يمنعون
توقف الحادث على شرط حادث مستندا بجواز الترجيح
بلا مرجح موجب فلا يلزمهم من نفي ذلك التوقف
التخلف عن الموجب التام وثالثها نفي الاحتياج الى
داع يكون زائدا على الارادة ومرجحا لتعلق الارادة

بالفعل على سبيل الاولوية من غير وجوب كما هو مذهب
جمهور المعتزلة وسيشير اليه الحكيم العلامة ويصح اجراء
الدليل من قبلهم على هذا المطلب بادنى تغيير بان يقال
لو كان الامر كما زعموا للزم القدم اذ لو كان حادثا لتوقف
على شرط حادث فيلزم التسلسل اذ لو لم يتوقف على شرط
حادث لكان المرجح الذي يقتضي تعلق الارادة بالفعل
على سبيل الاولوية متحققا في الازل فكان صدور
الفعل في الازل مساويا لصدوره في ان الايجاد فيكون
صدوره في الثاني دون الترجيح الاول ترجيحا بلا مرجح
وقد هربوا عنه فان قلت ان القول بكون العلم بالاصلح
مرجحا للصدور للعالم في الوقت الذي وجد فيه الفاعل
مترتبات على التقادير الثلث فيمكن منع لزوم هذا المقال
اعني قولنا لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لشيء
من تلك التقادير مستندا به فلا يكون المقدمة ايضا

مسلمة عند الاشاعرة ولا الازلية للغرض فلا يصح
استعماله من قبلهم قلت نحن لا ندعي ان هذا الدليل اذا
اجري من قبل الاشاعرة على تلك المطالب يكون تاما
لا يرد عليه شيء في الواقع ولان هذه المقدمة الازلية
لتلك المقادير في الواقع بل محصل الكلام هو انه لما
كان مدار منع هذا القول عند الاشاعرة على تجويز
الترجيح بلا مرجح والاشك انه لا يجوز على المقادير الثلثة
المذكورة فتكون هذه المقدمة الازلية لتلك المقادير
بزعم الاشاعرة وان لم تكن الازلية لها بحسب الواقع
فيكون الاستدلال على هذه المطالب بهذا الدليل
مناسبا لهم في ذلك بخلاف المص والمعتزلة فان مدار
منع هذا القول عندهم على القول بالداعي او القول
بكون المراد متعلقا بالوقت مع كون الوقت متناهيا
ولا يتصور عدم تاثيره في صورة الايجاب بالمعنى الذي

يقولون فيكون هذا القول غير لازم لغرض الايجاب
المذكور بين عمهم كما انه غير مسلم عندهم في الواقع
فلا ينا بهم الاستدلال المذكور واذا كان مرادنا
هذا فلا يضرنا ورود الاعتراض على هذا الدليل
اذا اجري من قبل الاشاعرة بان هذه المقدمة غير
مسلمة عندهم ولا لازمة للغرض في الواقع فتدبر

قوله بل جوزوا ترجيح الفاعل بلا مرجح قال بعض
الفضلاء اشار الى ان نفي الايجاب مطلقا لا يكفي
في امكان الاستدلال بما ذكره بل يجب مع ذلك القول
بجواز ترجيح القادر احد مقدوريه على الاخر من غير
مرجح كما هو مذهب الاشاعرة اذ للنافين للايجاب
مطلقا قولان كما ذكره الامام الرازي في الاربعين
ويحكى نقلا عن الحكماء الاول ان صدور الفعل عن القادر
موقوف على داع يصير الفعل بسببه اولى بالوقوع لا

انه لا ينتهي الى حد الوجوب حتى يبقى الفرق بين الموجب
والقادر الثاني انه لا يتوقف على انضمام الداعي والمرجح
اليه اصلا بل القادر هو الذي يرجح احد مقدوريه على
الاخر بدون مرجح والاستدلال المذكور انما يصلح
للقائلين بالثاني دون الاول انتهى وقيل عليه عدم
تمشي الدليل من القائل بالاول غير ظ لان لهم ان
يقولوا لو كان صدور الفعل من القادر يحتاج الى داع
موجب لزم قدم العالم لما مر واما اذا لم يكن الداعي
موجبا بل مرجحا على سبيل الاولوية فلا يلزم شيء
من ذلك اذ يمكن ان يكون ذلك الداعي في الازل
ولم يوجد الفعل فيه بل يوجد فيما لا يزال لانه لا يمتنع
تخلف الفعل عن السبب الغير الموجب وقول القائلون
بالمرجح على سبيل الاولوية يخالفون الحكماء وجمهور
المعتزلة في نفي الايجاب والاشاعرة في اثبات المرجح فنقيض

دعويهم اعم من ان يكون الترجيح بسبب داع موجب
كما يقول به الحكيم والمعتزلة وبلا مرجح اصلا كما يقول
به الاشاعرة فهذا الدليل من قبلهم وان سلمنا تمشيه
على القائلين بالايجاب لكن لا يمشي على الاشاعرة اذ لا
ايجاب عندهم حتى يلزمهم من عدم التوقف على
شرط حادث التخلف عن الموجب التام والترجيح بلا
مرجح جايز عندهم فلا يرد محذورا اصلا على ان الظاهر
ان دليلهم لا يمشي على القائلين بالايجاب ايضا لانهم ان
يعارضونهم بان ترجيح الارادة للفعل لو كان بمرجح
على سبيل الاولوية كما تزعمون لزم قدم العالم اذ
لو كان دائما التوقف على شرط حادث ويلزم التسلسل ان لم
يتوقف على شرط حادث لكان المرجح الذي يصير الفعل
بسببه اولى موجودا في الازل فيكون صدور الفعل
في الازل مساويا للصدور في ان الايجاد فيكون

صدوره في الثاني دون الاول ترجيحا بلا مرجح وقد
هو متم عنه والجواب بكون العلم بالاصلح مرجحا مشترك
كما عرفت مرارا فحال هولاء اذا استدلوا بهذا الدليل
على نفي الايجاب هو حال المص من غير فرق هذا ثم اعلم
ان الامام الزم القائلين بالمرجح على سبيل الاولوية
القول بالايجاب بانه على تقدير كون الفعل والترك في
حيز التساوي اذا كان رجحان الوجود على العدم ممتنعا
فعند ما صار الوجود اولى كان العدم المرجوح بالامتناع
اولى فالوجود الراجح يكون واجبا ولعل الباعث للمص
على اختيار القول بالايجاب هو ذلك **قوله** ان كان
تاثيره في الحادث يحتاج الى مرجح غير الارادة لزم
قدم العالم او التسلسل الخ سواء كان المرجح مقتضيا
لتعلق الارادة بالفعل على سبيل الاولوية او على سبيل
الوجوب بكون ذات العلة التامة منفكة عن الفعل في

الازل ولا زمة له دايما فالمحشى العلامة اشار الى نفى
الاحتياج الى المرجح الذى هو اعم من المطالب الثلثة
التى ذكرناها فقد اشار الى جريان الدليل من قبلهم
على المطالب الثلثة اجمالا وتفصيله ما ذكرنا فتذكر **قوله**
بدون الوجوب اللزوم قال بعض اعاظم الفضلاء
لا يتوهم ان الاشاعرة ينفون وجوب الفعل والاث
بعد تعلق الارادة بل القول بان الشيء ما لم يجب لم
يوجد متفق عليه بين الكل الا شرذمة قليلة من
المتكلمين القايلين بالاولوية الغيرية فالوجوب
واللزوم اللذان ينفيهما الاشاعرة وجوب تعلق
الارادة بسبب موجب له كالاصلحية مثلا لا وجوب
الفعل بعد تعلق الارادة فلا تغفل وقد اعترض
عليهم بان ما قيل فى وجوب الفعل انه بعينه فى
تعلق الارادة ايضا انتهى وانت خبير بان معنى

قول الحكماء الشيء ما لم يجب لم يوجد هو ان الشيء ما لم
يجب وجوده فى الواقع وبالنظر الى نفس الامر لم يوجد
وعند الاشاعرة وان كان الفعل واجبا بعد تعلق
الارادة فيمتنع عدمه مع تعلق الارادة لكن لما لم يكن
تعلق الارادة واجبا فى الواقع عندهم فلا يمتنع عندهم
عدم الفعل بعدم تعلق الارادة فلا يتصور كونهم
قايلين بان الشيء ما لم يجب وجوده فى الواقع لم يوجد
اذ ما لم يمتنع جميع انحاء عدم الشيء فى الواقع لم يجب
وجوده فى الواقع فتدبر **قوله** فهو قايل بالايجاب
الخاص الخ لم يرد ان الايجاب بهذا المعنى اخص من
الايجاب بالمعنى المخصوص بالحكماء اذ الامر بالعكس كما
عرفت بل اراد ان هذا المعنى ايجاب خاص بمعنى انه
معنى مخصوص مغاير للمعنى المذكور ولا المخصوص
بالحكماء **قوله** فالحق فى الاستدلال ان امرنا بقال الخ

وهو انه لو كان الفاعل موجبا بالمعنى المذكور لزم قدم
العالم بالضرورة **قوله** ولا خفاء في ان المص اختار
المذهب الاول حاصل الكلام ان المص لما قال ببطلان
الترجيح بدون مرجح موجب فيكون قائلا بايجاب ما
فلا يناسبه هذا الاستدلال لانه نفي الايجاب مطلقا
فيكون مناسبا لمذهب من يقول بالترجيح ونفي الايجاب
مطلقا ولو اجرى هذا الدليل من قبل المص على نفي
الايجاب بالمعنى المخصوص بالحكيم لورد عليه المعارضة
ولا يمكنه الجواب عنها الا بما يبطل الاستدلال بل
الاستدلال على مذهب المص هو ما مر سابقا لانه انما
ينفي الايجاب بالمعنى المخصوص بالحكماء والمص بصدد ابطال
الايجاب بهذا المعنى ثم لا يخفى عليك انه لو حمل الصحيح في
كلام الش على معناه المتبادر والايجاب المقابل له في عبارة
المتن على كون ذات الفاعل مستلزما للفعل موجبة

[illegible] مدخلية الارادة كما اشرنا اليه سابقا لم يرد
ما اورده الشارح العلامة لان المقدمة المذكورة تكون ح لازمة
لغرض الايجاب وان لم تكن مسلمة عند المتكلمين فيصح
استعمالها للمتكلمين الزاما ولا يرد عليهم المعارضة
المذكورة لان ما هو جواب عند المتكلمين عن المعارضة
ويكون مدار منع هذه المقدمة عليه وهو لو ما كون العلم
بالاصلح مرجحا او القول بكون المراد متعلقا بالزمان
والوقت وانه منشاء او تجويز الترجيح بلا مرجح لا يتاتى
على تقدير الايجاب بهذا المعنى فالاولى الحمل على ما
ذكرنا وح يكون اجراء هذا الدليل مناسبا للمتكلمين من
غير لزوم استدراك وشي من المفاسد المذكورة سابقا
وايضا فتامل تحط باطراف المقام والتكلان على العزيز العلام
اي تقدم الفعل المطلق الخ اراد به تقدم طبيعة
الفعل حتى يكون محفوظا بتعاقب الافراد وانما حمله على

هذا المعنى لانه انسب بما فسره به الايجاب ايضا ولو حمل على
القدم بالشخص او بجميع الافراد لتوجه منع لزومه للايجاب
مستندا الى الاستناد الى شرط تدريجي الوجود كقطعة
فرضية من حركة مستمرة ويحتاج في دفعه الى التشبث
باستحالة التسلسل التعاقبي فلا يكون لزوم القدم للايجاب
بينا ولا مستغنيا عن الدليل المذكور كما هو غرض الشارح
ومع ذلك فقد ذكر المحشين ايرادا على تفسيره في ذيل
قوله فان قيل كما سياتي والجواب عنه فظهر سقوط ما في
الحواشي الخضرية من ان الظ قدم اشخاص العالم على
مذهب الاشاعرة وما سوى حركات العباد بالاتفاق
من المتكلمين **قوله** بديهي لا حاجة الى التنبيه عليه
لما عرفت من ان القدم بالنوع لازم بين للايجاب
بالمعنى الذي قرره الشارح العلامة والاولى كما عرفت حمل الايجاب
على المعنى المتعارف والقدم على القدم بالنوع ولزومه

للايجاب بهذا المعنى ظاهر لانه لو كان حادثا بجميع الاجزاء يلزم
التخلف سواء توقف على شرط حادث ولا فاجراء الدليل
بحسب التحليل من النظر كما سياتي **قوله** ذلك التوقف
الخ فذلك التوقف مبتدا وخبره قوله مستلزم وقوله
وامكان استلزام الخ المحال معطوف على قوله الحاجة اليه
هذا الحدوث الخ وهو ظرف لغو اما متعلق بقوله
ممنوعا او بقوله مستلزم وعلى الاول يكون نظم الكلام
ان التوقف على الشرط الحادث الذي هو تال في الملازمة
التي عقدتها مع كون لزومه للقدم اي الحدوث النوعي
ممنوعا باطل من جهة اخرى ايضا وهو انه مستلزم لتقدم
الشيء على نفسه اما كون لزوم التوقف ممنوعا فلان
القدم المفروض اعني الحدوث على تقدير الايجاب
محال لانه في قوة اجتماع المتنافيين والشارح جاز ان يستلزم
المحال الاخر فعلى هذا التقدير الخ جاز ان لا يتوقف الحادث

على شرط حادث اذ غاية ما يلزم ح هو تخلف الح ولا
فساد فيه لجواز كونه ناشيا من الح الذي هو الحدوث
المذكور واما ان هذا التوقف مستلزم لتقدم الشيء
على نفسه فلان طبيعة الفعل المطلق اذا كان حادثا
ومتوقفا على هذا الشرط الحادث كان جميع افراد الفعل
المطلق متوقفا عليه وهو نفسه من جملة افراد الفعل
المطلق فيكون متوقفا على نفسه ولم يتعرض له
الح العم لظهوره وقول الح العم كما مر الاشارة اليه اشارة
الى اصل المنع حيث قال انفا التوقف المذكور غير
مسلم عند المص ولا لازم من فرض الايجاب كما اي
سند المنع ويكون محصول الكلام القدح في الدليل
المذكور من وجهين احدهما منع الملازمة مستندا بمحاليته
المقدم وجواز استلزام الح المح والاخر ان ما جعله تاليا
في الملازمة شرطا في نفسه لانه مستلزم لتقدم الشيء على

نفسه ويرد على كل من الوجهين انه خارج عن قانون
المناظرة اما الاول فلان مقصود المستدل ليس الا
اثبات كون المقدم محالا فمنع الملازمة مستندا الى محاليته
اعتراف بمقصود المستدل ومثل هذا البحث في
القياسات الخلفية لا يضر بالمستدل اذ كلامه على
تقدير كون المقدم ممكنا على سبيل التنزل والاستظهار
فاذا منع الملازمة مستندا بالمحالية المذكورة كان ذلك
تقريبا له الى مقصوده واغناء له عن مؤنة الدليل
واعترافا بمطلوبه من اول الامر واما الثاني فلان
التوقف المذكور لما كان تاليا في القياس الاستثنائي
وكان المستدل في صدد ابطاله بانه مستلزم للتم
فابطاله بانه مستلزم للدور ايضا لا يضر المستدل بل
ينفعه فيؤيده ويمكن دفع الثاني بان مراد الح العم
ليس هو القدح في الدليل من وجهين بل المراد القدح

ية من وجه وتاييد من وجه اخر فيكون محصل
كلامه ان الدليل وان كان عليلا من جهة انه يمكن
منع الملازمة للمحالية والاسكات المذكورين لكنه يمكن
تاييده من جهة اخرى وهو ابطال التالي بوجه اخر لم
يتعرض له المستدل لكن الايراد على الاول غير مندفع
وعلى الاحتمال الثاني يصير نظم الكلام هكذا ذلك
التوقف لزومه لحدوث الفعل المطلق ممنوع كما مر
ومع ذلك فهو مستلزم لتقدم الشيء على نفسه من جهة
ان الحدوث المجتمع مع الايجاب لما كان محالا فتوقف
الحادث الذي هو طبيعة الفعل المطلق اذ ذاك على
الشرط الحادث ايضا محال والمحال يجوز ان يستلزم محالا
اخر هو تقدم الشيء على نفسه ويجري في هذا الاحتمال
ايضا التوجيهان المذكوران اعني كون الكلام قدحا في
الدليل من وجهين او قدحا من وجه وتقوية من وجه

اخر والايرادان السابقان يتوجهان على هذا الاحتمال
ايضا اذا حمل على التوجيه الاول ويندفعان عنه لو حمله
على التوجيه الثاني لكن يتوجه ان بعد حمل الكلام على
التوجيه الثاني يصير الكلام تقوية للمستدل وترميما
لما ادله ولاشك ان المستدل في صدد اثبات محالية
المقدم بابطال التالي فجعل محالية المقدم وسيلة الى
ابطال التالي لتقوية الاستدلال مصادرة على المطلوب
بل يمكن ان يقال المقصود في المقام اثبات استلزام
التوقف المذكور لتقدم الشيء على نفسه سواء جعل الكلام
قدحا في الدليل حتى يكون معارضة كما في التوجيه الاول
او جعل تقوية للدليل حتى يكون من جانب المستدل
كما في التوجيه الثاني وظاهر ان محالية الحدوث المذكور
وجواز استلزام المحال للمحال لا يكفي في اثبات ذلك الاستلزام
على ان الاستلزام المذكور ظاهر البطلان بما سلف من البيان

الذي هو كالتنبيه على هذا الامر البديهي فالتمسك
بمحالية الحدوث وجواز استلزام الخ للمح استدراك
في الكلام المشهور لان قوله ليس مقصوده الخ العم
الاستدلال بالمحالية والامكان المذكورين على
استلزام التوقف المذكور لتقدم الشيء على نفسه بل
مراده من قوله المحالية آه بيان السر لتحقق ذلك الاستلزام
ودفع الاستبعاد عنه واما اثبات ذلك الاستلزام
فامر بديهي يكفي فيه التنبيه الذي ذكرناه ولا يحتاج
الى الاستدلال لكن فيه بعد لا يخفى هذا نهاية توجيه
الكلام في هذه الحاشية التي هي من مزال الاقدام
ثم ان بعض الفضلاء ذكر احتمالا ثالثا وهو ان يجعل
ذلك التوقف مبتدأ وخبره قوله المحالية وقوله ولكان
استلزام الخ الى اخر الكلام جملة اخرى مشتملة على مبتدأ
وخبر ونسب ذلك الى الحواشي الفخرية وقال فيصير محصول

الكلام ان ذلك التوقف ممنوع عندكم فهو مرتبط ايضا لانه
ناش من محالية حدوث الفعل المطلق على تقدير الايجاب
بمعنى امتناع الانفكاك فيكون معارضة للمقدمة
الممنوعة ثم ان قيل الخ يمكن ان يستلزم محالا اخر للحدوث
على تقدير الايجاب يمكن ان يستلزم التوقف نقول
امكانه فيما نحن فيه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه فهو باطل
انتهى كلامه ولعمري انه اعجوبة للواقفين واضحوكة
للناقدين حتى كانه لا يرتفع السدول عن معنى ولا
تكشف اللثام عن مغنى **قوله** لا حاجة الى هذا القيد
الموجب بصيغة الفاعل يطلق على معنيين احدهما
العلة التي بها يجب وجود المع والموجب بهذا المعنى قد
يكون تاما كما اذا كان هو نفسه كافيا في وجوب المع
من غير توقف المع على شرط اخر وقد يكون ناقصا
كما اذا كان الامر بخلاف ذلك وثانيهما المشتق من

الايجاب بالمعنى الذى صرح به الح فى صدر البحث و هذا
لا يحتمل الا التمام فبعد ارادة هذا المعنى من الموجب كيا
قرن الح الم يكون تقييده بالتمام لغوا وحمل التقيد
على انه للتوضيح حتى يكون قرينة موضحة لتخصيص
احد معنى المشترك بالارادة مدفوع بان القرينة الموضحة
لا بد وان يكون مختصا بالمعنى المراد من معنيي المشترك
حتى يصح كونها قرينة عليه والتمام يتحقق فى الايجاب
بالمعنى المفسر والايجاب بالمعنى الاول لان ذات الواجب
عند المص موجب تام بالمعنى الاول **قوله** وايض
التخلف عن الموجب الخ قد عرفت ان مثل هذا الايراد
خارج عن قانون المناظره لانه اعتراف بمقصود المستدل
ولو كان هذا وما يشبهه موجها لتوجه على جميع القياسات
الخلفيه ولم يكن له اختصاص بهذا الدليل ثم لا
يذهب عليك ان مفاد هذا الكلام هو المنع والسند

اذ يعتبر

السابقين فى حاشية التوقف بعينه عند حملها على
الاحتمال الاول فيكون ذكره ههنا تكرارا لا يظهر له
فايدة يعتد به ولا يبعد ان يجعل ذلك قرينة على
ان المراد بالحاشية السابقة هو الاحتمال الثانى فتدبر **قوله**
وايض ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب
الخ توضيحه ان القدم فى قول الش يلزم قدم ما كان المراد
به القدم النوعى فيكون نقيضه المفروض بقوله اذ لو
كان حادثا هو حدوث طبيعة الفعل المطلق ولا شك
ان حدوث الطبيعه مستلزم لحدوث مجموع الافراد
من حيث هو مجموع فاذا كان الفاعل موجبا بالمعنى المفسر
والاثر حادثا بهذا المعنى يلزم التخلف عن الموجب التام
البته سواء توقف على شرط ام لا وسواء كان الشروط
مجتمعة او متعاقبة وذلك ظ فلا حاجة فى تتميم الدليل
الى اعتبار التوقف على شرط حادث واستلزامه التم

بل يكفى ان يتى لوكان عادتا لزم التخلف عن الموجب
التام لا يتى لزوم التخلف فى صورة تعاقب الشروط
نعم انه يلزم قدم الفعل المطلق كما سيصرح به الخ
الخ وهو ينافى لزوم التخلف قلنا تحقق المنافاة
بين الامرين لا يقدح فى لزومهما معا المفروض
مستحيل اذ الح يمكن ان يستلزم اجتماع المتنافيين
وقد قام الاستدلال على استلزام الفرض المذكور
لكل واحد من الامرين فيكون معا لازمين لذلك
الفرض المستحيل **قوله** متعاقبة الخ اعلم ان التعاقب
يتصور على وجهين اولهما ان يكون هناك شروط
غير متناهية ويكون كل منهما موجودا قبل وجود الشرط
المتاخر عنه بحيث لا يجامع السابق اللاحق لا فى الحدوث
ولا فى البقاء وهكذا الى المعلول الاخير ولا شك انه
ح يلزم قدم الفعل المطلق من حدوثه اذ على الفرض

لايخ جزء من اجزاء الزمان ولا استمرار الموهوم من فرد ما
من تلك الشروط فيكون طبيعة الفعل المطلق محفوظة
بتعاقب تلك الشروط فلا يكون وجود الطبيعة النوعية
مسبوقة بعدم الطبيعة مطلقا وان كانت مسبوقة
بعدمها فى ضمن بعض الافراد وهذا هو معنى القدم
بالنوع وقد عرفت انه على هذا التقدير يلزم تخلف
طبيعة الفعل المطلق المفروض حدوثه عن موجبه
التام ايض وان كان لزوم التخلف منافيا للزوم القدم
بالنوع بناء على استلزام المفروض الح لاجتماع المتنافيين
ثم اعلم انه على هذا التقدير يلزم التخلف من وجه اخر
غير مناف للقدم وهو ان كل واحد من الشروط لما كان
موجودا فى زمان او استمرار وهمى والشروط المتاخر عنه
فى زمان اخر فيلزم فى ذلك الزمان الذى هو ظرف
لوجود المتقدم تخلف المتاخر عن موجبه التام ولا ينافى

ذلك لا بان يكون هناك موجود متجدد متغير
كالحركة يكون تلك الشروط الغير المتناهية اجزاء
فرضية لها وستندة اليها قال بعض الفضلاء عند
ذلك فيلزم في صورة التعاقب التقدم بالتشخص ايضا
وفيه نظر لجواز ان يكون هناك متحركات غير متناهية
يكون كل سابق علة للاحق فلا يلزم قدم واحد بالتشخص
ثانيهما ان يكون هناك شروط متعاقبة في الحدوث
مجتمعة في البقاء وهذه الصورة اولى بتسميتها شروطا
متعاقبة لان الامور التي لا يكون السابق منها مجامعا
للاحق معدات لا شروط وحال هذه الصورة حال
الاولى في استلزامها للتقدم بالنوع والتخلف بالوجهين
السابقين وفي اندفاع الثاني من وجهي التخلف بالتمسك
بالشرط التدريجي في سقوط ما ذكره بعض الفضلاء
في هذه الصورة ايضا من لزوم التقدم بالتشخص بل سقوطه

في هذه الصورة اوضح ويرد على جميع ذلك ان هذه
الصورة يستلزم التسلسل المح باتفاق الحكماء والمتكلمين
لاستلزامها اجتماع تلك الشروط الغير المتناهية في آن
حدوث المعلول ولذلك ادرجها بعض المحشين تحت
قول الشارح او مجتمعة بقي في المقام شيء وهو انه كيف يتصور
كون الماهية قديمة مع حدوث جميع الافراد والحال
انه لا معنى لقدم الماهية الا كون وجودها غير مسبوق
بالعدم ولا شك انه لا يتحقق الماهية الا في ضمن فرد
من تلك الافراد حادثا مسبوقا بالعدم فاين يتحقق
للماهية وجود ازلي غير مسبوق بالعدم نعم انما يتصور
ذلك لو جاز ان يكون للماهية وجود معرى عن جميع
تشخصات الافراد وهو بديهي الاستحالة والجواب ان
الماهية اذا كانت موجودة في ضمن افراد غير متناهية متعاقبة
في ازمنة غير متناهية فلا شك انه يصح وان كان وجود

كل حصة من المهية فى ضمن فرد خاص مسبوقا بالعدم
الخاص لتلك الحصة لكن الوجودات المتعددة الغير
المتناهية التى يوجد بها المهية على هذا التقدير لما
لم يكن لها انقطاع فى جانب الازل بل كان قبل
كل وجود وجود لا الى نهاية صح ان وجود المهية من حيث
هى هى غير مسبوق بعدمها مطلقا ولا نريد
بقدم الطبيعة النوعية الا هذا المعنى فان قلت اتصاف
المهية بصفة ما يستلزم اتصاف بعض افرادها
بتلك الصفة فيلزم من اتصاف الطبيعة بالقدم
اتصاف فرد ما منها به وقد فرض ان كل فرد
منها حادث هف والدليل على استلزام اتصاف
المهية اتصاف الفرد انه لو لم يكن كذلك لزم وجود المهية
مجردة عن جميع التشخصات الكاينة للافراد لان
الاتصاف يستدعى وجود الموصوف الذى هو المهية

فذلك الوجود الذى هو مناط الاتصاف ومصحح
له ان كان ثابتا للمهية فى ضمن فرد معين لكان ذلك
الفرد متصفا بما اتصف به المهية فيكون الاستلزام
المذكور لازما هف وان كان ثابتا للمهية المعراة عن
تشخصات الافراد المعينة فذاك هو اللازم قلنا
الاستلزام المذكور مم وما تمسكتم به مقدوح
باختيار الشق الاول والجواب بان العقل لا ينقبض
عن ان يكون الوجود الذى يستدعيه الاتصاف
للمهية هو وجود بعض الافراد ومع ذلك كان المتصف
بالصفة هو نفس المهية التى هى جزء من هذا الفرد
لا نفس الفرد من رام ابطاله فعليه الدليل وكيف يمكن
القول باستلزام اتصاف المهية بصفة اتصاف
بعض الافراد بها مع ما نرى من ان الانسان من حيث
هو هو متصف بالكلية والنوعية وليس شيء من افرادها

الخارجيه والذهنيه كليا ولا نوعا وكذا هو يتصف
بانه متحقق في ضمن كل واحد من الافراد ولا شيء
من الافراد ولا شيء من الافراد يتصف بهذا المعنى
وكذلك هو يتصف بالكثرة الشخصيه ولا شيء من
الافراد يتصف بها ونظاير ذلك اكثر من ان يحصى
قوله وعلى هذا التقدير يلزم التخلف عن الموجب
التام الخ سواء كان اجتماع الشروط الغير المتناهيه في
الازل وح يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام الذي
هو الفاعل مع جميع الشروط المتحققه في الازل
مضافا الى ذلك لزوم قدم طبيعة الفعل بل قدم
اشخاص غير متناهيه منه مع ان الغرض حدوث الطبيعه
او كان اجتماعها فيما لا يزال وح يلزم تخلف الشروط
عن موجبها التام فيشترك الشقان في لزوم الامر
المجمع على استحالته ولزوم التخلف عن الموجب التام

فظهر سقوط ما في الحواشي المحرريه حيث كتب على قوله
ويلزم التخلف هذا اذا كان الاجتماع في الازل ثم اعلم
ان حدوث الفعل مطلقا وان كان مستلزما للتخلف
مطلقا لكن لما كان يلزم على بعض الصور محالات
اخر كما عرفته فلا استدلال على من استوفى الاحتمالات
دوما للاشارة الى تعدد المحالات اللازمه من هذا
الفرض **قوله** اذ لو كان حادثا الخ لا يخفى عليك
ان هذه العبارة في الشرح متقدمة على مناط الحاجتين
السابقتين وكانه ره اعادها هنا لفايدتين اوليهما
ان يكون اعادة الكلام عليه توطية وتمهيدا لقوله
فان قيل وثانيتهما الاشارة الى ان لزوم التخلف
لحدوث مطلق اثر الموجب كما يمكن بيانه بالوجه
السابق بان يدعى بداهة لزوم التخلف لفرض الحدوث
المذكور يمكن بيانه بوجه اخر وهو بتناهي من الحاجتين

السابقتين بان يتوقف على تقدير الحدوث والتوقف
على الشروط المتعاقبة لما كان يلزم قدم طبيعة الفعل
فلم يكن تلك الصورة من صور الحدوث حقيقة
فصورة اجتماع الحدوث مع التوقف على الشروط
تنحصر في ان تكون الشروط مجتمعة وح يلزم التخلف
وظاهر في صورة الحدوث مع عدم التوقف على
الشرط الحادث يلزم التخلف فظهر بذلك ان التخلف
لازم للحدوث مطلقا وبما قررنا ظهر ان قوله لا
خفاء عليك الخ بعد ما سبق من قوله وايضا ذلك
بالتخلف لازم الخ ليس تكرارا من غير فائدة وظهر ايضا
اندفاع ما ذكره بعض الفضلاء حيث كتب على قوله
لا خفاء عليك الخ هذا من تتمة سابقه كما في النسخ المعتبرة
وهو الصواب قد يذكر في بعض النسخ لمناط آخر
هو قول الشارح اذ لو كان حادثا وكانه سهو الناسخ انتهى

فان قلت هذا التقرير مناف لما سبق من ان في
صورة التعاقب كان القدم والتخلف معا لازمين
بناء على استحالة الفرض قلنا لما كان المفروض وهو
حدوث طبيعة الفعل مع توقفها على الشروط
المتعاقبة الغير المتناهية في قوة اجتماع المتنافيين فيجوز
ان يستدل على بطلانه بوجوه الاول انه يلزم منه
اجتماع التخلف المنافي للقدم مع القدم الثاني انه
لما كان يلزم من هذا الفرض القدم وهو مناف
للحدوث وللتخلف فلا يكون ذلك فرضا للحدوث
حقيقة هف الثالث انه لما كان يلزم من هذا الفرض
تخلف مطلق الاثر عن الموجب فلا يتحقق في
تلك الصورة تعاقب الشروط الغير المتناهية هف
ولا يخفى ان كلا من هذه الوجوه تامة في نفسه لا
يتوجه عليه شيء لا الامر في ايثار احدها او اثنان منها

او الثلثة الى المستدل وح يكون المنظور فى التقرير

الاول لبيان لزوم التخلف للحدوث هو الوجه الاول

او الثالث وفى التقرير الثانى هو الوجه الثانى فتدبر

قوله فان قيل الخ حاصل السوال ان استدراك

اعتبار التوقف على الشرط الحادث انما يلزم لو حمل

القدم فى قول الش يلزم قدمه على القدم النوعى اذح

يكون نقيضه حدوث طبيعة الفعل وهو مستلزم

للتخلف مطلقا اما اذا حمل على قدم جميع اجزاء العالم

او على قدم شخص معين حتى يكون نقيضه حدوث

جزء ما من العالم او حدوث هذا الشخص فلا استدراك

اذ ظاهر ان الحدوث باحد هذين المعنيين لا يستلزم

التخلف مطلقا فلا بد فى تتميم الدليل من التمسك

باعتبار التوقف على الشروط لاستحالة التسلسل ومحصل

الجواب ان بالحمل على احد هذين المعنيين وان اندفع

الاستدراك المذكور لكن يلزم الاستدراك من جهة

اخرى وهو انه يكفى لبطلان الايجاب بستلزامه للقدم

باى معنى كان اذ قد ثبت سابقا استحالة قدم العالم

مطلقا سواء كان بالشخص او بجميع الاجزاء او بالنوع

فيكون دعوى استلزام الايجاب للقدم باحد هذين

المعنيين مستدركا **قوله** بالشخص يمكن حمله على

قدم شخص معين وعلى قدم شخص ما لكن قوله بعد

ذلك اذ لو كان حادثا اى بالشخص ناظر الى الاول

لان ظاهره هو حدوث شخص معين ونقيض

قدم شخص ما هو حدوث جميع الاشخاص لا حدوث

شخص معين ولا يخفى انه يندفع بالحمل على كل منهما

الاستدراك بالوجه الاول ويلزم الاستدراك

من الجهة الاخرى **قوله** او حادثا بالجزء اشارة الى

نقيض قدم جميع الاجزاء **قال** المص قدس سره لو لم يتوسط

غير معقوله وقد عرفت ان الاختيار الذي هو قس
بصدد اثباته هو المعنى المتفق عليه المقابل للايجاب
بمعنى الجبر وحاصل الدليل ان صدور العالم الجسماني
عن فاعله لو كان على سبيل الايجاب بهذا المعنى لزم
قدمه بالزمان اذ لو كان حادثا على ذلك التقدير فاما
ان يكون الفاعل وحده او مع شرط قديم كافيا في
صدوره عنه فيلزم التخلف عن الموجب التام واما
ان يتوقف صدوره عنه على شرط حادث فيلزم القدم
وهو بط بجميع اقسامه عند المتكلمين وقدم العالم
مناف لحدوثه فكذا الايجاب بالمعنى المذكور لان
ملزوم المنافي للشيء مناف لذلك الشيء لكن احد
المتنافيين ثابت بالدليل العقلي الذي مر في مبحث
الجواهر فالمنافي الاخر منتف ضرورة استحالة اجتماع المتنافيين
وكون الايجاب بهذا المعنى مما لم يذهب اليه احد من العقلاء

لا يقدح في كون المراد هنا نفيه بالدليل اذ الاختيار
المقابل له من الضروريات الدينية واثباته من المسائل
الكلامية النظرية فيجب اثباته بالدليل والوضع المناسب
لههنا ثم لما كان الدليل المذكور يرد عليه ما اشار
اليه الش اجاب عنه بهذا الكلام وحاصله ان الاختيار
بهذا المعنى من صفات الكمال والعلة يجب ان يكون
اكمل واشرف من معلوله فصدور الواسطة المفروض
اختيارها عن الموجب المحض غير معقول يعني انه باطل
لاستلزامه كون المعلول اشرف من علته وهو بط في
بداية العقول لا ان الواسطة غير متصورة بناء على
ان المراد بالعالم هو جميع ما سوى الله سبحانه كما زعمه الش
حتى يرد عليه ما اورده قال **قوله** الش فللمعترض ان يقول
قد عرفت انه فاعر عما قررنا **قوله** اقول العمدة كذ
لا يقال ان العلم بحجية الاجماع والحديث موقوف على

العلم بصدق الرسول المتوقف على العلم بكون المرسل
مختارا فيدور الثانيا لانا نقول بصدق الرسول انما
يتوقف على اختيار المرسل بالمعنى المقابل للجبر لا على
اختياره بالمعنى الذي فسر به المحشي رح اذ ظاهر ان
صدق الرسول لا توقف له على حدوث العالم بالزمان
لا بحسب الوجود ولا بحسب العلم وهذا بخلاف ما لو
حمل كلام المص على ما حملناه فان لو اصبح اثبات الاختيار
بالدليل العقلي كما قررنا من غير تمسك بالسمعيات
والا للزم الدور المذكور والجواب عنه ح بمنع التوقف
مستندا بانه اذا شوهد المعجزات حصل اليقين بصدق
الرسول في جميع ما يخبر به وان لم يخطر بالبال كون
المرسل مختارا امكان تم كما سيجيء في كلام الشارح في بحث
العلم وستكلم عليه هناك ان شاء الله تعالى **قوله** الذي لا دليل
عقلي يعارضه اقول لان الشبه الدالة على قدم العالم

التي نقل عن الفلاسفة كلها مدخولة ونحن نذكر تلك الشبه
مع اجوبتها المنقولة عن المتكلمين ونشير الى ما استقر
عليه راينا في الجواب ليتضح المطلب حق الاتضاح ولا
نبالي بالاطناب فان الجهل اولى بالاجتناب والله الموفق
للصواب وبالله التوفيق الفاعل اما ان يوجد به معلوله
لانه من لوازم ذاته او من لوازم وجوده ويمتنع انفكاكه
عنهما من غير مدخلية لاختيار الفاعل فيه غاية ان العقل
يجد ان الفاعل اصل والمع فرع ويحكم بالترتب بالفاء
مثل هو الفاعل الموجب كالنار للاحراق واما ان يوجد
معلوله بالارادة والاختيار ويجوز له تركه بهما وهو
الفاعل المختار ويجب على المكلف ان يعلم ان مبدا
العالم ومنتهى سلسلة الموجودات مختار في ايجاده
لان المكلف حين ما لم يثبت عنده الاختيار بهذا
المعنى وان كان غير جازم بعد بصدق الرسول وثبوت

دينه ومجمع اجماع امته لانه حين يسمع ان هذا الحكم من
ضروريات دين محمد صلعم ومجمع عليه بين جميع ارباب
الملل فلا اقل من ان يحتمل عنده كون انكاره والشك
فيه سببا لاستحقاق العقاب الابدي فيكون الضرر
في عدم الاعتقاد مظنونا ودفع الضرر المظنون
واجب عقلا لكن اثبات هذا المعنى بالنصوص يستلزم
الدور كما مر سابقا وهذا المعنى للاختيار هو الذي
كان المص بصدد اثباته هناك بقوله وجود العالم
بعد عدمه ينفي الايجاب والحكماء يوافقون المتكلمين
في اثبات هذا المعنى له تع فانهم قالوا ان الله تعالى
قادر بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لكنه
قد يستحيل عدم احدى الشرطيتين ولا يخفى على
اللبيب انه كلام محقق لا غبار عليه لا ما اوهمه الفا صرين
فانه لما تقرر في مظانه ان الشيء ما لم يجب لم يتحقق

تعلق ارادته تع باحد طرفي الفعل دون الاخر ما لم يجب
الشيء لم يحصل فاستحال تعلقها بالطرف الاخر ولا
مخالفة فيه لشيء مما يعلم بالشرايع وقرروا ان ما صدر
عنه تع اما قديم لازم له تع وجوده واما حادث فوجود
الاول لانه فياض لا بخل له ولا مانع له عن الفيض ولا
مانع لتلك المعلولات عن الوجود لعدم توقفها
على استعداد مادة او وضع خاص بين الاجرام السماوية
فاراد ازلا ايجادها لما يتضمن تركه من شائبة البخل و
النقص المستحيلين على ذاته فوجب وجودها ازلا ووجود
الحادث عندهم مسبوق باستعداد المادة وهو السبب
في تاخر وجودها فعند تمامه لزمه تعالى ايجاده فانعدم
البخل فيه تع والمتكلمون بل قاطبة المليين في كل عصر
وزمان اجمعوا على ان العالم بجميع اجزائه الشخصية و
النوعية حادث مسبوق بالعدم الخارجي وعمدة ما تمسكوا

بالخصوص والضرورة الدينية وهذا المعنى هو لا اختلاف
بالمعنى الذي حمل المحشي ره كلام المص قس عليه فمناط
النزاع بيننا وبين الحكماء في حدوث العالم وقد
ولهم على ذلك شبه نذكر منها اشنعها واقواها
على اتم تقرير وتتميم ونشير الى اجوبتها الشبهة الاولى
ان ذات الواجب تعالى اما ان يستجمع جميع شرايط
التاثير في الازل ولا وعلى الاول يلزم قدم الاثر
بالضرورة لامتناع التخلف عن الموجب التام وعلى الثاني
توقف وجود الاثر وهو العالم على شرط حادث و
ننقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل اما على سبيل الاجتماع
تلك الشروط وهو باطل بالتطبيق والتضايف وايضا
نقول اذا اخذنا مجموع تلك الشروط بحيث لا يشذ
عنها شرط فاما ان يتوقف وجودها على شرط اخر
غير ذات الواجب خارج عن مجموع الشروط فلم يكن

ما فرضناه جميعا هف ولا يتوقف فيكون الذات وحده
مستقلا بايجاد ذلك المجموع فاما ان يكون اجتماعها في
ان حدوث الاثر فيلزم اما حدوث الواجب بالذات
واما تخلف الشروط عن موجبها التام وكلاهما
محالان او يكون اجتماعها في الازل فيلزم قدم اشخاص
غير متناهية من العالم هي الشروط بل والمشروط وجوده
بها ايض والا لزم تخلف المشروط عن موجبه التام
وهو الواجب مع جميعها اذ المفروض عدم شرط خارج
عن المجموع او على سبيل تعاقب تلك الشروط اما في
الحدوث مع اجتماعها في البقاء فيجتمع في ان الحدوث
امور غير متناهية مترتبة موجودة ويجري فيها البراهين
ابطال التسلسل على انه يلزم قدم نوع الفعل وطبيعته وهو
مطلوب في الجملة واما على سبيل تعاقبها حدوثا وبقاء
بان لا يجتمع اثنان منها في الوجود في زمان ولا في ان فيكون

طبيعة العالم قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد الغير
المتناهية وتلك الامور انما يكون تعاقبها على مادة
قديمة فيلزم ايضا قدم تشخص هو المادة ولكونها
لا تنفك عن الصورة يكون الجسم قديما ايضا وبق
لا يجوز وجود الشرايط على التعاقب ايضا لان
الفاعل لما توقف تاثيره في كل من الشرايط على
شرط اخر فهو في حد ذاته متساوي النسبة الى
طرفي الايجاد وتركه فتساوي فرض وجوده بحيث
لا يوجد منه شيء من تلك الشروط اصلا وفرض وجوده
موجدا له فلا يترجح احد الطرفين على الاخر الا لامر
خارج وننقل الكلام اليه حتى يظهر انه يجب ان يكون
بين البارئ تعالى والحوادث توسط امر واحد ذاتا يتكثر
اضافاته ونسبه فيكون قديما بالذات وحادثا
بالاضافة وهو الحركة فاوجبوا وجود حركة قديمة

بل وجود جسم قديم هو المتحرك بتلك الحركة وادعوا
انها حركة الفلك الاعظم فيكون قديما وكذا ما في
جوفه لامتناع الخلاء ولان الحركة الواحدة البسيطة
كما لا يختلف ذاتها لا يختلف عدا ذاتها بالمادة والا لو حصل
لتشابه اجزاؤها في الحقيقة اثبتوا حركات مختلفة وافلاكا
كثيرة يحصل من اجتماعها واختلافها نسب متجددة وبطوا
وجهات واوضاع مختلفة من المقارنات والمقابلات و
التربيعات وغيرها فينتظم بها سلسلة الحوادث
عندهم هذا تمام دليلهم على هذا المطلب مع تتميمات
وترميمات خلت عنها صحفهم فعولوا عليه وحكموا
بقدم كرات الاجسام البسيطة فلكياتها وعنصرياتها
بالشخص وقدم المركبات العنصرية التي هي المواليد الثلث
والاثار الجوية بالنوع وان الحوادث انما هي اشخاص
المركبات المذكورة وهي مرتبطة بالعلة القديمة بالواسطة

المذكورة بسبب ما اشتملت عليه من جهتي استمرارها
ذاتا وتجددها اضافة ونسبة واجاب عنه المتكلمون
بطريقين الطريق الاول النقض بالحوادث اليومية
والقدح فيما نقضوا به من جواز التسلسل على سبيل
التعاقب بوجوه الاول ابطاله ببرهاني التطبيق
والتضايف فانهما يدلان على استحالة الامور الغير
المتناهية مطلقا مجتمعة ام لا اما الاول فظ واما الثاني
فلانه قد ضبط تلك الامور الغير المتناهية وجود خارجي
في مجموع الزمان الغير المتناهي فبالنظر الى كل ذلك
الزمان وجد سلسلة غير متناهية مشتملة على نقص
منها يشتمل كل منهما على احاد فاذا طبقنا بين احاد الكل
واحاد الجزء فان تساوقتا تساوتا وان لم تتساوقا
تناهيتا وايضا لكان لكل من احاد تلك السلسلة جهة
تقدم وتاخر الا المبدء منها فيتفاضل المتضايفان

واجيب عنه بان التطبيق لا يحصل الا بحصول مقابلة بين
الاحاد عقلا او عينا ولا يتصور بين المعدومات
الصرفة ولا بينها وبين الموجودات بعينها فاذا لم يجتمع
الاحاد في الوجود كان عند وجود كل واحد منها بقية
الاحاد معدومة غير ذي هوية اصلا فلا ينطبق
شي منها على شي اصلا ولا يفي الوهم ولا قوة اخرى
بملاحظة كل الاحاد مفصلا بل يكل ويترك على انه
لو لم ينقطع التطبيق الوهمي ايضا لم يلزم المساواة
ولا التناهي اذ لا ينتهي التطبيق الوهمي ولا يستغرق
الاحاد في شي من المراتب فان قلت انه لا يلزم في
التطبيق ان يكون بالاخذ والجذب على ما توهمه المتاخرون
بل يكفي فيه الموازنة العددية اذ لا شك انه يتحقق
في الجملة التي هي الكل اول وثان وثالث ورابع وهكذا
فان تحققت في الجزء جميع ما وجد في الكل من المراتب

لزم التساوي الا فالتناهي قلت الاوليه والثانويه
من الامور الاضافيه الموقوفه على اجتماع طرفيها
فاذا اجتمعت الاحاد في الوجود تحققت الموازنه من
غير تعمل للعقل اصلا واما اذا تعاقبت فاولية الاول
ليست مقيسة الى ثان موجود في الخارج لعدمها
اذ ذاك بل باعتبار العقل امرا اخر سيتصف بالثانويه
فيتصف هذا الامر بالاوليه وهكذا فان قلت انا
نعرف ضرورة انا اذا اعتبرنا الحادث الذي حدث
اليوم ولا كان ما حدث امس ثانيا وما حدث اول من
امس ثالثا وهكذا من غير مدخلية للعقل والوهم فيه
قلت لعل هذا من بديهة الوهم فانه لما اخذ الوهم جملة
الاحاد اجمالا توهم انها مجتمعة متحققة في حد انفسها
ويجري عليها بحسب ذلك احكاما كذا قيل واقول قوله
لعل هذا من بديهة الوهم مكابرة ومثل هذا الاحتمال

جار في سائر العلوم الضروريه فبانفتاح هذا الباب
يرتفع الامان من العقل والحق ان التطبيق انما يقتضي
اجتماع الاحاد المترتبة اما في الخارج او في مدرك ما
حتى انه اذا اخذ جملتان كذلك وتوهم تطبيق مبدا احدهما
على مبدا الاخرى انطبقت الاحاد الباقية الموجودة
في نفس الامر بعضها على بعض لاتساق نظامها
ويظهر الخلف ولا يحتاج الى التفات للعقل او الوهم
الى الاحاد الباقية وتوهم التطبيق بينها بالتفصيل ولا
الى كون المدرك الذي هو ظرف لتحقق السلسلة موجودا من
المطبق ولا خفاء في ان لتلك الشروط المتعاقبة
المذكورة تحقق في المبادي العالية على زعم الحكماء وفي
علم الاول تعالى عند الكل فيجري فيها التطبيق ويظهر
الخلف على النحو المذكور ولئن قيل ان تحقق تلك
الامور في علم الله تعالى على سبيل الوحدة لكونه عين ذاته

ولا تعدد ولا كثرة فيها حتى يجري فيها التطبيق فلا
اقل من كونهم قائلين بتحقق هذه الامور في
المبادي العالية على سبيل التفصيل والامتياز
على ما هو مسطور في كتبهم فيمكن ابطالها
بالتطبيق وبما قررنا ظهر وهن ما قيل من انه لو
فرض مطبق ازلي وفرض انه يطبق كل واحد من جملة
الكل على واحد يوجد قبله بيومين من جملة الجزء فلا
يظهر التفاوت ح في الجانب المتناهي ولا في الاوساط
فوجب ظهوره في الجانب الغير المتناهي فاذا طبق
بين سلسلة من الحوادث من الازل الى الامس وبين
اخرى من الازل الى الغد على الوجه المذكور وقطع الحادث
الامسي بازاء الحادث الغدي فان اتسقت هذه المطابقة
بينهما الى غير النهاية من جانب الازل تساوى الكل
والجزء وان لم تتسق وجب ان يبقى احاد من الكل

في الماضي لم ينطبق على شيء من احاد الجزء ومنه يلزم
التناهي وقس عليه البيان في برهان التضايف وذلك
لانه ان اعتبر اجتماع تلك الاحاد المتعاقبة في الخارج في
حد ما فلا شك في انه يظهر الخلف بتوهم
التطبيق بين مبدأي الكل والجزء وان كان المنطبق
غير ازلي فلا حاجة الى فرض المطبق الازلي وان لم
يعتبر اجتماع الاحاد في ظرف لم ينفع كون المطبق ازليا
ايضا لان الموجود من الشروط المتعاقبة في كل آن لا
يكون الا واحدا فيكون الباقي معدوما مطلقا
لعدم اعتبار تحققها في حد ما اصلا ولا شك انه
المعدوم المطلق لا ينطبق على معدوم مطلق اخر
ولا على موجود اصلا سواء كان المطبق بينهما ازليا
ام غيره كما يظهر بالتامل فتامل في المقام فانه حقيق
الوجه الثاني هو انه على تقدير تعاقب تلك الشروط

تقول دفع الحادث اليومي اي عدم اللاحق عدم حادث
فلابد له من علة ضرورة استحالة ترجح احد طرفي الممكن
من غير مرجح ولان عدم المعلول يكون معلولا
لعدم علته وجوده يكون ذلك الرفع مستندا الى دفع
جزء من اجزاء علة وجود الحادث اما الى دفع جزء عدمي
فيكون بحدوث موجود اخر وننقل الكلام الى ذلك
الرفع حتى يلزم تسلسل الموجودات في حال دفع الحادث
واما الى دفع جزء وجودي وننقل الكلام الى ذلك
الرفع حتى يلزم التسلسل في المعدومات ومنه يلزم الاجتماع
الاجتماعي حال وجود الحادث في الموجودات التي
تلك الاعدام اعدام لها فان رفع كل جزء من اجزاء
علة الوجود علة تامة لرفع المعلول فيستحيل تخلف
دفع المعلول عنه فلا يجوز تقدم ذلك الرفع على
دفع المعلول بالزمان كما يجوز ذلك في الشروط الوجودية

التي كل منها علة تامة تدريجية لوجود الحادث المتاخر
عنه فيكون جميع تلك الارتفاعات المترتبة حادثة
في ان حدوث العدم اللاحق للحادث المفروض مجامعا
اياه ويلزم من ذلك كون الموجودات التي تلك الاعدام
اعدام لها مجتمعة في الزمان السابق الذي هو ظرف
لوجود الحادث المفروض وذلك ما اردناه واجاب
الحكماء بانه يجوز ان يكون العدم السابق للحادث
المتاخر وجوده بالزمان عن الحادث المفروض جزءا
من علة وجود الحادث المفروض فيكون العدم
اللاحق للحادث المفروض مستندا الى ارتفاع ذلك
العدم السابق بوجود حادث متاخر عن الحادث
المفروض بالزمان بل جعلوا ذلك دليلا على
ان الحوادث المتعاقبة كما انها لا انقطاع لها في جانب
الازل لا انقطاع لها في جانب الابد قالوا عدم الحادث

اليومى لابد وان يستند الى عدم جزء من علة وجود
فذلك الجزء لا يكون امرا موجودا لامتناع التسلسل على
سبيل الاجتماع فى الوجودات ولا عدما لاحقا
لامتناع اعادة المعدوم فيكون عدما سابقا او
يكون ارتفاعه بوجود امر حادث متاخر بالزمان
عن الحادث المذكور فيكون بعد كل حادث حادث لا الى
نهاية كما ان قبل كل حادث حادث لا الى نهاية
فان قلت ما وجد فى عباراتهم المتكررة من كون
كل سابق من الامور المتعاقبة معدا للاحق مما يؤذن
بتمريض هذا الجواب لان المعد ما يكون لوجوده وعدمه
اللاحق مدخل فى وجود المعلول المتاخر عنه وقد حكموا
فى هذا الجواب بكون العدم اللاحق للسابق متوقفا
على وجود اللاحق فيلزم الدور قلت لهم ان يلتزموا
وجود سلاسل متعددة كل منها متعاقبة الاحاد

فى الوجود كذلك ويكون الترتب الاعدادى بين احاد
كل من تلك السلاسل بعضها مع بعض لا بين احاد
احدها مع احاد الاخرى ويكون العدم اللاحق
لكل حادث فى احدى السلاسل مستندا الى وجود حادث
فى سلسلة اخرى يكون وجوده متاخرا بالزمان عن
وجود الحادث الاول فتامل فيه فان قلت لا شك
فى ان كل واحد من الشروط المتعاقبة جزء اخير من
علة وجود الحادث المتاخر عنه فيكون العدم اللاحق
لكل شرط علة تامة لعدم المعلول المتاخر عنه ان ما
وجوده علة للوجود يوجب عدمه علة مستقلة للعدم
ولا فى ان موافاة الحدود المفروضة فى مسافة
الحركة السرمدية التى يرتبط بها الحادث بالقديم
امور انية الوجود فلا يكون اعدامها انية لاستحالة
تتالى الانات بل يكون عدماتها حادثة فى ازمنة

متعاقبة بعضها ببعض على قياس وجود الدورات
من الحركة السرمدية فهلا التزموا في الجواب عن
اصل الايراد استناد العدم اللاحق للحادث الاخير
الى العدم اللاحق لموافاة حد يفرض قبله وهو الى
اخر مثله وهكذا ولا يلزم من ذلك الا تحقق العلة
التامة للحادث في الزمان المتقدم ووقوع الحادث
في طرفه او في زمان اخر يتصل به بلا تخلل زمان
ثالث بينهما وهم لا يتحاشون عن ذلك كما سيجي
الكلام عليه مفصلا قلت ماله مدخل بوجه ما
في وجود الحادث الاخير هو حدوث كل شرط الا
بقاءه ضرورة وجود الحادث المتاخر مع فرض
ارتفاع الحادث السابق عليه لا سيما اذا كان كل
سابق معدا للاحق ولا شك ان ارتفاع حدوث
المتقدم انما يتصور بان لا يوجد اصلا وذلك بعدم

سابق للمتقدم وعلى العدم السابق للمتاخر ويستند
الى عدم سابق للسابق عليه بلا لزوم محذور وليس
كلامنا فيه واما العدم اللاحق لذلك المتقدم فهو
ارتفاع لوجوده البقائي الذي لا دخل له في وجود
المتاخر اصلا فلا يكون علة لشيء من عدميته السابق
واللاحق قطعا ويمكن ان يجاب عن اصل الايراد بما
اجاب به بعض المحققين وهو انه قد عرفت ان الواسطة
التي يرتبط بها الحادث بالقديم عندهم هي الحركة
السرمدية المتصلة التي لا جزء لها بالفعل حتى ينتقل
الكلام على عدم لاحق لجزء من اجزائها بل هي شخص
واحد سرمدي مستمر الوجود وانما يكون التجدد في
نسب المتحرك بسببها الى حدود المسافة فالمتحرك
بالحركة الاينية مثلا اذا اراد الحركة اقتضت ارادته
الحصول في كل ان يفرض في مسافة في اين لا يكون

المتحرك قبل ذلك الان ولا بعده في ذلك الاين
فهذا الاقتضاء اذا حصل في ان في اين تعين به
ولم يجز له البقاء فيه بعد ذلك الان الا باقتضاء جديد
فاذا لم يتجدد لم يبق فيه بل ينتقل عنه لسبب
الاقتضاء الاول ولخ فللخصم ان يقول العدم
اللاحق للاين المفروض مستندا الى عدم علته التي
هي الاقتضاء الجديد لبقاء المتحرك في ذلك الاين
في ان اخر وذلك العدم عدم سابق لذلك الاقتضاء
اذ لم يحصل بعد فهو مستند الى عدم سابق اخر
هكذا من غير لزوم تسلسل مستحيل واما الاقتضاء
الاول فهو علة لحصول ذلك الاين في الان الاول
وليس علة لبقائه في الان الثاني اصلا بل لو لم يجدد
الاقتضاء الثاني كان ذلك الاقتضاء الاول سببا
للانتقال عن ذلك الاين فلا يكون للعدم اللاحق

علة وجود المتحرك في الان الاول في الاين المذكور مدخلية
في عدم ذلك الاين في الان الثاني اصلا اذ لا مدخل
لوجود العلة المذكورة في وجود ذلك الاين في الان
الثاني اصلا او يقول لما كان اقتضاء العلة لحصول
الاين المفروض في كل ان مشروطا بشرط هو عدم
مسبوقيه حصول ذلك الاين بالحصول في ان سابق
عليه ففي الان الذي وجد فيه الشرط وجد فيه الاين
المذكور وما بعده من الانات لم يتحقق هذا الشرط
فيها العرض وجوده في ان قبلها فعدمه فيها بعدم
تحقق شرط التاثير فيها انتهى كلامه واقول لا يتوق
انا ننقل الكلام الى اقتضاء الان الاول اذ هو عدم
لا اول له حادث مع حدوث عدم الاين المفروض
ونسرد الكلام فيه حتى يعود المحذور ولا نا نقول لما كانت
العلة المقتضية لوجود الزمان انما تقتضي وجوده بحيث

يكون كل ان يفرض فيه مسبوقا بان اخر كذلك غير
مجتمع بعض اناتها مع بعض فمقتضى علة وجود الان
هو حدوث كل ان فى نفسه فقط واما بقاؤه
مجامعا للزمان او لان اخر بعده فلو امكن تحققه
فانما يتحقق باقتضاء علة جديدة واذ لم يوجد
ذلك الاقتضاء ارتفع لان المفروض تجدد حدوثه
بسبب الاقتضاء الاول فانقضاء الان ورفعه
مستند الى انتفاء ذلك الاقتضاء الجديد وهو
عدم سابق لا لاحق على ما عرفت فى الحركة
كون بقاء الان واستمراره امرا غير متصور اصلا
لا يقدح فى صحة ما ذكرناه بل يؤكده على انه لا يبعد
ان يقال بقاء الان واستمراره لما كان مما لا يتصور
اصلا فهو امر ممتنع لذاته فانتفاؤه الذى هو عبارة
عن رفع الان وانقضاؤه عدم واجب لذاته لا

يحتاج الى علة اصلا وعليك بالتامل فقد بقى
بعد خبايا فى زوايا الوصل الثالث مما اورده بعض
العلماء وهو ان قولهم الحوادث الغير المتناهية المتعاقبة
يتوارد على مادة قديمة كلام متناقض لان القديم
يجب سبقه على كل حادث وهو ظ وذلك يستلزم
ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد
مما يصدق عليه الحادث اذ لما كان مقارنا مع واحد
منها لا يصدق انه سابق على كل واحد منها بالضرورة
ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية على قديم
ان لا يوجد له تلك الحالة بل يقارن دايما مع بعض
الحوادث ويعلم من هذا بطلان قولهم بعدم تناهى
حركات الافلاك واوضاعها بل عدم تناهى حوادث
متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كانت تلك
الحوادث واردة عليه ام لا انتهى مقاله وفيه نظر

لانهم يمنعون الملازمة المفهومة من قوله وذلك يستلزم
ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد بل
يقولون انه يوجب ان يكون له حالات غير متناهية
يتحقق في كل واحد منها سبقه على واحد من تلك
الاحاد ولو تم ما ذكره لزم ان لا يذهب الحوادث في
جانب الابد الى غير النهاية بان يقال تاخر بقاء الخالق تعالى
عن حدوث كل حادث يستدعي ان تكون له حالة
يتاخر فيها عن كل حادث وعند ذلك ينتهي الحوادث
ثم قال هذا البعض بل الحكم بان كل واحد من هذه
الشيء مسبوق بآخر منه في نفسه متناقض لان المحكوم عليه
في القضية الكلية يجب ان لا يكون شيء مما صدق
عليه العنوان خارجا عنه ولا يمكن تحقق هذا فيما كان
المحكوم به المسبوقية بفرد لهذا العنوان لان كل ما
صدق عليه هذا الحكم فبعض ما يصدق عليه ذلك

العنوان خارج عنه وهو السابق عليه فبين كلية الموضوع
وبين هذا المحمول تناف تشعر فيه ما فيه لان قوله لا
يمكن تحقق هذا فيما كان المحكوم به المسبوقية بفرد الخ
ممنوع وما ذكره في بيانه اعني قوله لان المحكوم عليه في
القضية الكلية الخ ان اراد به انه يجب ان لا يكون شيء مما
صدق عليه العنوان خارجا عن جميع الاحاد بالاسر الذي
حكم على عنوانها في القضية الكلية فذلك مسلم وما نحن
فيه كذلك لان شيئا من تلك الامور الغير المتناهية التي
هي افراد العنوان لا يخرج عن جميع الاحاد المحكوم عليه
بهذا الحكم اذ الحكم بالمسبوقية بآخر منها يتناول جميع
الاحاد الغير المتناهية بالاسر فاذا اخذنا جملة هي مسبوقة
بفرد فالفرد السابق عليها وان كان خارجا عن الجملة
المسبوقة بخصوصها لكنه داخل في جميع الاحاد المحكوم
عليها بالمسبوقية اذ ذلك السابق ايضا يصدق عليه

الحكم بانه مسبوق باخر وهكذا ولو اراد انه يجب ان لا يكون
شئ من افراد العنوان خارجا عن كل واحد واحد من
الاحاد المحكوم عليها فذلك بين الانتفاء فى كل
قضية فان بعض افراد الانسان وهو زيد خارج
عن عمرو والمحكوم عليه بالحيوانية فى قولنا كل انسان
حيوان هذا على انه منقوض بموارد كثيرة مثل كل موجود
مغاير لما سواه من افراد الحيوان وكل عدد اقل من ضعفه
الى غير ذلك الوجه الرابع ما ذكره بعض المحققين فى
بعض تعليقاته بقوله اقول لك ان تقول فى ابطال
عدم تناهى الحوادث فى جانب الازل انه لو تحققت
مثل تلك الحوادث فعدم الحادث الاخير يستغرق
بزمانه ما يستغرق من الوجودات والعدمات
الذاهبة الى غير النهاية فى جانب الازل وكذا عدم
كل لاحق بالقياس الى سابقه فللعدم الاول اى عدم

الاخير من الحوادث زمان به يجامع العدم الثانى وللثالث
ايضا زمان به يجامعهما وللرابع زمان به يجامع الثلثة
وللخامس زمان به يجامع الاربعة وهكذا الى غير النهاية
فيتحقق زمان يجتمع فيه تلك الاعدام الغير المتناهية
باسرها فجميع الحوادث بعد هذا الزمان فلوجود الحوادث
مبدأ وذلك هو المطلوب واقول قوله فيتحقق زمان يجتمع
فيه تلك الاعدام الغير المتناهية باسرها ممنوع لان
كل زمان فرضناه قبل زمان الحادث الاخير فان الحوادث
الموجودة فيما بينهما متناهية ويجتمع فى زمان هو قبلهما
اعدام تلك الحوادث المتناهية فلا يجتمع فى مرتبة من
مراتب الازمنة المتسابقة اعدام غير متناهية اصلا وانما
يلزم ذلك لو تحقق زمان يكون الحوادث الموجودة فى
ما بينه وبين الحادث الاخير غير متناهية حتى يلزم كون
الزمان السابق على ذينك الزمانين ظرفا لاجتماع عدم

تلك الحوادث وليس كذلك لاستحالة انحصار الحوادث الغير
المتناهية بين الحاصرين ثم اورد هذا المحقق سؤالا و
جوابا فقال فان قلت يجوز ان يختص هذا الاجتماع
بكل واحد واحد من الجمل المتناهية من الاعدام دون
الجمل الغير المتناهية كامكان حصول الانقسامات
التي يقبلها الجسم فانه يمكن كل جملة متناهية منها
دون الغير المتناهية قلت لو اختص بالمتناهية فاما ان
يختص بالمعينة منها او غير المعينة لا سبيل الى الاول
لان كل جملة معينة متناهية اخذتها فانها يجامعها
جمل اعدام باقي الحوادث ولا الى الثاني اذ الاجتماع و
التوافق صفتان متعينتان لا يمكن عروضهما للمبهم من
حيث هو مبهم والفرق بين ما نحن فيه وبين الانقسامات
ظاهر اذ الامكان لا يستلزم الفعلية بخلاف الاجتماع
فتامل اقول اما السوال فلا غبار عليه واما الجواب فمجاب

لانه ان اراد بغير المعينة المأخوذة بشرط عدم التعيين
نختار ان الاجتماع مختص بالجمل المتناهية المأخوذة لا
بشرط التعيين وعدمه وان اراد به المأخوذ لا بشرط
نختار ونمنع قوله لا يمكن عروض الاجتماع للمبهم انما
المبهم بهذا المعنى يتصف في ضمن المعينات بما
يتصف المعينات بها واما ما ذكره من الفرق فهو غير
مجد لان المبهم بالمعنى الاول كما لا يجوز اتصافه بالاجتماع
لا يجوز اتصافه بامكان الاجتماع ايضا وكون الامكان
غير مستلزم للفعلية لا يصحح كون موصوفهما مبهما
كما لا يخفى الوجه الخامس هو انه بني على ما قرروه من كون
الحادث اليومي مرتبطا بالازلي بسبب توسط امر
له جهتا استمرار وتجدد وهو الحركة التوسطية السرمدية
اذ هي باعتبار استمرارها تصدر عن القديم وباعتبار
تجدداتها يكون سببا للحادث انتهى يكون العلة التامة

لوجود الحادث من تدريجيا واقعا في زمان غير متناه
من جانب الازل ويكون الحادث الذي هو معلوله
موجودا في الان الذي هو طرف لذلك الزمان ومنا
هذا الا تخلف للمعلول عن علته التامة اذ لا معنى
للتخلف الا كون ظرف وجود المع مغاير الظرف وجود
العلة فقد وقعوا فيما هربوا عنه من لزوم التخلف
واجيب عنه بان التخلف المستحيل هو ما استلزم الترجيح
بلا مرجح وذلك انما يتصور بان يتخلل زمان بين
وجود العلة ووجود معلولها ذح يتوجه السؤال بانه
لم لم يوجد المعلول في جزء اخر من ذلك الزمان المتخلل
ووجد في الحد الذي وجد فيه مع ان الايجاب الحاصل
من العلة متساوي النسبة الى الزمانين وفيما نحن فيه
ليس كذلك اذ لم يتخلل بين وجودي العلة والمعلول زمان
بل كان وجود المع في آن هو طرف الزمان وجود العلة

وح لم يتوجه السؤال لا بان يقال لم لم يوجد المع في حد
اخر غير ما وجد فيه يكون ذلك الحد بعد زمان وجود
العلة لانتفاء زمان يتخلل يفرض فيه حد بينهما
ولا بان يقال لم لم يوجد المعلول في آن قبل الان
الذي هو الظرف من ازمان الزمان وجود العلة اذ في شيء
من تلك الانات لم تخرج العلة التدريجية بتمامها
من القوة الى الفعل ووجود المع يتوقف على تمامها
اقول وبهذا الجواب لا يندفع المحذور المذكور فيما
اذا كان المعلول انيا وعلته زمانية لكن لا يتحتم مادة
الاشكال في المعلول الذي هو تدريجي بيان ذلك ان
الواسطة التدريجية التي قرروها مشتملة على اجزاء
تحليلية وقطعات يحكم العقل على كل منها الكون
بعد ان لم يكن فلا بد فيها من القول بكون كل سابقة
من القطعات شرطا لوجود اللاحقة حتى يصح ارتباطها

بالقديم وكون تلك القطعات غير موجودة على
سبيل الجزئية بالفعل لا يقدح فيما قلنا كما يشهد
به الفطرة السليمة على ان كتب الفلاسفة مملوة مما
يصرح بذلك ولا شك ان الجواب المذكور لا ينفع
لدفع التخلف ههنا اذ يتوجه ان يقال ان القطعة الثانية
اذا وجدت بتمامها فى مجموع زمان وكانت تمامها
علة موجبة للاخيرة فلم لم يوجد الاخيرة فى الان الذى
هو طرف لذلك الزمان او لم لم يقع فى نفس الزمان
الذى هو ظرف لوجود علتها حتى تكون القطعتان
من الحركة التى احديهما علة والاخرى معلولة منطبقتين
فى الزمان متواقتين فى الاخذ والترك فانه كما
ان العلة زمانى الوجود فكذلك معلولها وكان العلة
لم يخرج بتمامها من القوة الى الفعل فى شىء من الانات
المفروضة فى زمان وجودها فكذلك المع فكما انه اذا

انقضى مجموع ذلك الزمان تم وجود العلة فى مجموعها
صح كون معلولها كذلك بلا تقدم العلة على المعلول
بالزمان وان لم يقع المعلول كك بل وجد فى مجموع
زمان اخر يتصل بالاول لم يكن ذلك الا تخلفا
والجواب بانه لو وجدت القطعة الاخيرة على احد الوجهين
الذين ذكرتهما لزم كون الحركة قارة الذات وهيئة
الحركة لا يحتمل هذا النحو من الوجود فلم يكن ما فرضته
حركة حركة وبان الاحتمال الثانى يستلزم اجتماع المثلين فى
محل واحد هو المتحرك وهو مح على ما بين فى موضعه
مدفوع بان ما يدفع التخلف المستحيل الذى حقيقته
تحقق طرفين فى نفس الامر متصور وجود المع فى كل منهما
ويكون تمامية العلة وشرايطها وايجابها متحققة
فيهما بالاتفاقات ويكون مع ذلك وجود المع واقعا
فى احدهما على سبيل الترجيح من غير مرجح هو الجواب

باختصار الظرف في واحد كالمع الانى الواقع في طرف
زمان العلة او ببيان مرجح مختص باحد الظرفين حتى
يكون العلة في احدهما المؤثر ولم توجب بعد وتمت
في الآخر واستجمعت شرايط التاثير فحض وجود المع
بالثاني ليس الا ولا شك ان الجواب بين المذكورين لا
يفيد شيئا من هاتين الافادتين بل ليس حاصلهما
الا ان عدم وقوع التخلف انما لما استلزمه الاخر
من اجتماع المثلين وانقلاب جهة الحركة فلا محذور مع التخلف
وانت خبير بان استلزام عدم التخلف للمحالين المذكورين
لا يصير رافعا لوصف الاستحالة عن التخلف الممتنع في
بداية العقول ولا مجوزا لوقوعه بل حاصل هذا
الكلام في الحقيقة ليس الا منعا لغلطة الزمن كونه
الواقع ظرفا لاحد المحالات اما المذكورين واما التخلف
ويجيء لهذا الكلام زيادة بسط فانتظر نعم يمكن ان

يجاب عن الاحتمال الثاني بان القطعة السابقة لما كانت
معدة للاحقة كانت اللاحقة متوقفة على انقضاء
السابقة اي عدمها اللاحق ولولا ذلك لم يندفع
المحذور فيما اذا كان المعلول انيا وواقعا في طرف
زمان العلة التدريجية ايضا اذ يمكن اجراء مثله فيه فلا
يتوجه السؤال لا بالاحتمال الاول ولا محيص عنه
الا بان يقال القطعة اللاحقة كما توقف وجودها على السابقة
توقف على امر اخر هو الاجزاء التحليلية المفروضة في
نفس اللاحقة كهذا النصف وذاك النصف منها
وبذلك يظهر انه لا يمكن وجود اللاحقة في نفس
زمان السابقة لتوقف اللاحقة على اجزاء لم يشرع بعد
في الخروج من القوة الى الفعل اصلا فتدبر
في الجواب النقض التفصيلي ومنع مقدمة
مخصوصة من مقدمات الدليل وفيه مسالك ونحن نقرر

الجواب بحيث يتناول ساير المسالك ونشير الى انهم
الى اين يشتركون فى الجواب من اين يفترقون فنقول
فى مقابل شقى ترديدهم فى الحجة ما الذى ارادوا
بقولهم ما ان يستجمع شرايط التاثير فى الازل ان
ارادوا به استجماع شرايط التاثير الازلى حتى يكون
قولهم فى الازل متعلقا بالتاثير او به وبالاستجماع
معا اخترنا انه ليس مستجمعا لها اصلا لا فى الازل ولا
فيما لا يزال ومنعنا قوله توقف وجود الاثر على
شرط حادث مستند بانه انما يلزم ذلك لو كان
الاستجماع بالمعنى المذكور مع فقده فى الازل متجددا
فيما لا يزال وقد عرفت انه ليس كذلك وان ارادوا به
استجماع الشرايط فى الازل للتاثير فيما لا يزال على ان
يكون فى الازل طرفا للاستجماع فقط اخترنا انه مستجمع
لها بهذا المعنى فى الازل ومنعنا قوله يلزم قدم الاثر

قوله لامتناع التخلف عن الموجب التام قلنا هو وان
كان ممتنعا بالضرورة لكن حدوث الاثر على تقدير
الاستجماع المذكور لا يستلزمه لان ذات الاول تعالى
لما كان عين الارادة والداعى والعلم وكان فى علمه
الازلى ان الاصلح وجود العالم فى الحد الذى وجد
فيه مسبوقا بعدم ازلى تعلقت ارادته القديمة بايجاد
العالم على النحو المخصوص فالعلة التامة المتحققة فى
الازل مع جميع الشرايط انما كان موجبا فى الازل
فى الوجود فيما لا يزال فتخلف وجود الاثر عن ذات
العلة التامة المتحققة فى الازل ليس تخلفا عن الموجب
التام بل هو جايز وواقع وانما المح تخلف الاثر
عن مقتضى ايجاب العلة بان يتاخر عن الحد الاصلح
بايجاده او يتقدم عليه مع سبق عدم او يقع فى الازل
غير منفك عن ذات العلة التامة لان ذلك هو حقيقة

التخلف عن الموجب التام دون الاول وهذا
مسلك ابي الحسين البصري واتباعه من المعتزلة
وتبعه المص رح الا ان المعتزلة قالوا بان الاصلح
المذكور يقتضي اولويته وجوده في الحد المخصوص
والمص قال بالاصلحية على سبيل الوجوب وقلنا
العلة المستجمعة للشرايط انما يكون موجبا تاما
بالنسبة الى الاثر لو كان صدور الفعل عنه على
سبيل اللزوم والبت من غير ارادة كالطبايع العديمة
الشعور واما العلة المستجمعة التي يصدر عنه الفعل
بالشعور والاختيار فليس يقتضي ذاته واستجماعه وجوبا
للفعل بل من شان الفاعل المختار ان يرجح بارادته
احد طرفي المقدور من غير داع مرجح يقتضي تعلق
الارادة بذلك الطرف ومن غير تحقق وجوب من
الفاعل مع الاختيار والارادة لاحد الطرفين حتى

انه يمكن في زمان الفعل صدور الترك بدلا عنه
وبالعكس فالفاعل المختار المستجمع في الازل لجميع شرايط
التاثير اختار بارادته الازلية الزايدة على ذاته ايجاد
العالم فيما اوجده فيه من الحد من غير رجحان لذلك
الحد على ساير ما يمكن وجوده فيه من الحدود ومن
غير وجوب لوجود الاثر في ذلك الحد المخصوص
وح فلا يلزم من الحدوث مع الاستجماع الازلي
التخلف عن الموجب التام اذ لا ايجاب اصلا وهذا
هو مسلك المحصلين من الاشاعرة واما غير
المحصلين منهم فلم يعترفوا بالتخصيص خوفا
من العجز عن التعليل وقالوا وجود العالم لا يتعلق
بوقت ولا شيء غير ذات الفاعل وهو لا يسال عن
لم او قلنا التخلف عن العلة التامة انما يستحيل اذا امكن
وجود طرفين يمكن تحقق المعلول في كل منهما ومع ذلك

خصوص وجود المعمّ بالاخير منهما من غير تفاوت في
اجزاء العلة وشرايط ايجابها بالنسبة الى الوقتين
وههنا ليس كذلك اذ الوقت من جملة اجزاء العالم
فلا وقت قبل حدوث العالم حتى يسال عن حدوث
ذلك الوقت وانه لم لم يقع المعمّ في تلك الحدود
وقع فيما وقع فيه فهذا المسلك يشارك اول المسلك
الاول في القول بايجاب المعلول عن العلة التامة
وبامتناع التخلف عن مقتضى ايجاب العلة لا عن
ذاته وان الاول هو التخلف عن الموجب التام
المستحيل دون الثاني ويفارقه في السند وهذا
هو مسلك ابي القسم البلخي المعروف بالكعبي المختار
انه ليس مستجمعا في الازل لشرايط التاثير قوله
توقف على شرط حادث قلنا هو ارادة الفاعل
المتجددة او تعلقها وبعد نقل الكلام وان تحققها

ح موقوف على شرط اخر اجنبيا باحد الوجوه الثلثة
التي ستذكر في مقام تفصيل الكلام على هذا المسلك
وهو مسلك جمع من المعتزلة او قلنا هو تمام قطعة
من الزمان يتوقف عليها وجود العالم ويرتبط
به الحادث بالقديم على نحو ما التزمه الفلاسفة في
الحركة الا ان توسيط الحركة يستدعي قدم الحركة التوسطية
السرمدية بل قدم المتحرك بها بل ساير الاجسام على
ما عرفت وفي هذا المسلك لا يلزم شيء من ذلك
لان الزمان وان كان من الامور المتحققة في نفس
الامر لكنه ليس من الموجودات الخارجية ولا مما
ينتزع من حركة وجسم حتى يلزم من تحققه في الازل
قدمها وقدم منشأ انتزاعه وانما هو منتزع من ذات
الاول نعم باعتبار بقائه واستمرار وجوده وهذا
هو مسلك لعدة ما من المتكلمين واظنه اشبه الى

الحق من سائر المسالك واذ قد احطت بما تلونا
عليك فلنتكلم على مسلك مسلك ونبين
ان ايها بالقبول احرى واي المردودات اشد من
الاخرى فنقول وعليه التكلان اما المسلك
الاول فالقائلون بالاولوية منهم قد امكنك
تزييف مقالتهم بما مر في ابطال وجود الممكن
بالاولوية الغيرية واما القائلون بوجوب الاصلح
فكلامهم منظور فيه لا لما قيل من ان ما جوزوا من
ترجيح وجود العالم بعد عدمه على وجوده ازلا
بكونه اصلح لا يجدي بدفع الشبهة اذ اصلحيته بسبب
البتة فننقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل اذ يمكن
ان يجاب عنه بان الاصلحية من لوازم هذا النحو
من الوجود فلا يحتاج الى سبب ولو سلمنا احتياجها
الى سبب في الجملة لكنها ليست صفة موجودة في

الخارج حتى يقتضي علة موجودة فيه بل يكفي كون
سببها امرا اعتباريا مستندا الى مثله وهكذا فلا
يلزم التسلسل الخ فان قلت ما اسلفت من الكلام على
برهان التطبيق جريانه في الشروط المتعاقبة
يقتضي بطلان التسلسل في الاعتباريات ايضا لان
للامور الاعتبارية المتسلسلة وجودا في نفس الامر
وفي المدارك العالية على سبيل الاجتماع لا محالة
وان لم يكن لها وجود خارجي قلنا فرق ما بين
كون مدرك ما ظرفا لامور متعددة على سبيل
الامتياز والتفصيل كما في الشروط المتعاقبة وبين
كونه ظرفا لها على سبيل الاجمال كما هنا اذ لا يخفى
على ذي مسكة ان المراتب الغير المتناهية التي هي مثل
العلم بشيء والعلم بالعلم به وهكذا لا وجود لها في
الخارج ولا في مدرك من المدارك على سبيل التعدد

والامتياز التام بل لا يزيد الامر على وجود منشأ
انتزاعها في نفس الامر بحيث يمكن لمن التفت
اليه ان ينتزع منه مثل هذه الامور واحدا بعد
واحد من غير الانتهاء الى حد والوقوف عليه فلا
محالة ينقطع التس في مثل هذه الامور بانقطاع
الاعتبار من غير ان يذهب الى غير النهاية اذ لا
يقوى قوة ولا ذهن على اخراج جميع تلك المراتب
من القوة الى الفعل ولا يلزم من وجود مثل هذا
المنشأ في نفس الامر بهذه الحيثية ان يلتفت اليه
مبدأ من المبادي العالية وينتزع منها جميع
تلك الاعتباريات الغير المتناهية ويخرجها من القوة
الى الفعل فلا يتحقق في الخارج ولا في مدرك ما
سلسلتان مترتبتان على سبيل الامتياز والتفصيل
حتى يمكن اجراء التطبيق فيهما وهذا بخلاف الشروط

المتعاقبة فان كل واحد منها بخصوصه لما كان موجودا
في الخارج فلا محالة يكون لمجموعها تحقق في المبادي
العالية مفصلة على سبيل التفصيل فتدبر بل انا اقول
ان حاصل هذا المسلك ان الاول تعالى بعلمه الازلي
الذي هو عين ذاته مرجح ما هو اصلح بحال العالم وهو
وجوده مسبوقا بالعدم على وجوده في الازل فيصدر
عنه الاثر على وفق اقتضاء الوجوب غير متخلف عن
ذلك الاقتضاء وان كان متخلفا عن ذات العلة التامة
فنقول العدم الازلي السابق على وجود العالم اما
ان يكون من اجزاء العلة التامة حتى يتوقف عليه وجود
العالم او يكون معتبرا في جانب المعلول حتى تكون
العلة المستجمعة لشرائط التاثير في الازل قد اقتضى
المجموع المركب من العدم والوجود على نحو سبق العدم
على الوجود من دون عكس اولا ولا ذاك بل هو امر اخر

عنهما تتخلل بينهما من غير ان يكون جزءا من احديهما
لا سبيل الى الاول لانا نقول سلمنا ذلك ونرجع
عن اختيار شق الاستجماع اذ العلة الازلية غير
مستجمعة لجميع الشرايط لفقدان شرط في الازل
وهو مجموع ذلك العدم المتقدم اذ هو عندهم عدم
متقدر متكمم لا يقال اخترت شق الاستجماع حتى ابتدعته
من عند نفسك من غير تصريح به في كلامهم
فلعلهم لا يرتضونه في الجواب بل يختارون ان العلة
في الازل غير مستجمعة للشرايط وح وان توقف وجود
العالم على شرط حادث هو تمام ذلك العدم المكمم
لكنه ليس شرطا وجوديا حتى يلزم التسلسل فهم يمنعون
توقف وجود الحادث على شرط موجود لا مطلقا
لانا نقول لا يخفى ان تحقق مجموع ذلك العدم وتمامه
امر ليس من الاختراعيات بل التحقق في نفس الامر بل

في الخارج بمعنى ان الخارج ظرف لنفسه لا لوجوده فيصح
السؤال عن مرجح تخصيصه بوقت وجود العالم
وننقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل التعاقبي في القطعات
المتوهمة في ذلك العدم المكمم فهم في هذا القول كالحكماء
فيما يلتزمونه في قطعات الحركة القطعية التي هي امر غير
موجود في الخارج عندهم وكالقدماء من المتكلمين
فيما يلتزمونه في قطعات الزمان الموهوم بل ليس ذلك
في الحقيقة الا اثباتا للحركة والزمان وقولا بقدمهما
وتوسيطا لهما بين الحادث والقديم الا انهم تحاشوا
عن لفظ الحركة والزمان وعن تسمية ذلك العدم بهما
ويرتكبون ما يتأبى عنه الفطرة السليمة وهو اتصاف
العدم المحض والنفي الصرف بالتجدد والتصرم والتقلب
والتقدير والمقدار والكمية فوقعوا فيما عنه قد هربوا
مع زيادة تعسف في ارتكاب خلاف الظ على انه يلغو حينئذ

تمسكهم بالعلم بالاصلح اذ وجود العالم عندهم
موقوف على شرط حادث وهو على اخر على سبيل
التعاقب ولا يلزم من وجود العالم في الوقت
المختص بوجوده تخلف الاعن ذات العلة التامة
ولا عن اقتضائه وسواء تمسكوا بكون هذا النحو
من الصدور اصلح ام لا واما ثانيا فلانه اذا توقف
وجود الحادث على العدم الازلي السابق على وجوده
فنقول ذلك العدم ليس ممتنعا لذاته ولا واجبا
لذاته والا لزم اجتماع المتقابلات اعني المواد الثلث
او اثنتين منها في وجود العالم فيكون ممكنا
بالذات ولا بد من استناده الى عدم ما هو علة
لوجود الممكن ضرورة استناد عدم المع الى عدم العلة لكن
ذات الاول تعالى مع جميع الشرائط الوجودية متحققة
عندهم ازلا وابدا فيكون مستندا الى عدم الجزء العدمي

من العلة اعني نفس ذلك العدم الازلي فاما ان يستند
الى الرفع السابق لنفسه فيلزم ازليته وجود الحادث
سواء كان عدم العدم عين الوجود او لازما له او الى
الرفع اللاحق لنفسه فيلزم الدور على الاول وتقدم
الموقوف بالزمان على الموقوف عليه على الثاني
واللوازم باسرها باطلة فالملزوم مثله ولا سبيل الى
الثاني لان العلة المستجمعة في الازل اذا اقتضى على
سبيل الوجوب صدور المجموع المركب اعني العدم
السابق مع الوجود المتاخر عنه على النحو الاصلح وصرح
العقل الحكيم بامتناع التخلف عن الموجب التام فوجب
وجود العالم في الازل على النحو الاصلح متصفا
بوصف المسبوقية بالعدم واذ لم يقع فيه كذلك بل
فيما لا يزال فقد لزم التخلف الح وغاية ما يمكنهم
في الجواب هو ان وجود العالم بوصف المسبوقية بالعدم

فى الازل غير متصور لاستلزامه اجتماع الازل وما لا
يزال بل المسبوقية وعدمها فلا محر وقع فيما لا
يزال وهذا الجواب مما لا يكاد يصح لان التخلف الذى
هو مح فى بداية العقول هو ان يتحقق طرفان يتحقق
فيهما اجتماع العلة بلا تفاوت فى ايجابها للمع
ويختص صدور المع باحد الطرفين على سبيل
الترجيح بلا مرجح والجواب الذى ينفع فى المحيص عنه
اما بيان انحصار الظرف فى واحد كالمع لا فى
اذا وقع فى ظرف ما ان وجد العلة او حصول مرجح
احدهما دون الاخر ليس الا والجواب المذكور لا يفيد
شيئا منهما بل حاصله ان صدور المع غير متخلف
عن علته التامة لما استلزم محالا لا صدر عنه على سبيل
التخلف وهذا فى قوة ان يق التخلف المستحيل بالذات
قد وجب وقوعه لئلا يقع محال اخر هو اجتماع النقيضين

وظاهر ان استلزام صدور العالم على النحو الا صلح من غير
تخلف لمحال اخر لا يصلح سببا لرفع الاستحالة عن
التخلف وتجويز وقوعه فحاصل هذا الجواب يؤل
الى مغالطة يثبت بها ان لو اقع داير بين وقوع
واحد من امرين ممتنعين بالذات على انه يمكن ان يق
ان احد المحالين ليس اولى بعدم الوقوع من الاخر
فلم لم يصر استحالة وقوع التخلف عن الموجب التام
سببا لوقوع المحال الاول ولا سبيل الى الثالث لان
العدم السابق ح ليس معلولا للعلة الازلية حتى يتعلق
باختياره وارادته ولا مما يتوقف عليه وجود المع
حتى يلزم تقدمه عليه مع ذلك تخلل هذا العدم بين
العلة التامة الموجبة ومعلولها على سبيل البخت والاتفاق
فيلزم التخلف ح مع لزوم شائبة عجز فى ذات الله تع
عن ذلك المقال هذا على ان ما ذكر فى ابطال الشق الثانى

بل بعض ما ذكر فى ابطال الشق الاول جار فى هذا
الشق فعليك بالتامل التام لتحيط باطراف الكلام
واما المسلك الثانى فقد طال التشاجر بين الاشاعرة
ومن سواهم فى تجويز الترجيح بلا مرجح فجوزه بناء
على ان كل واحد يجد من نفسه ان لا حالة ترجيح بعض
مقدوراته على بعض كقيامه على قعوده وحركته
على سكونه الى غير ذلك من غير داعية ومرجح بلا خطرا
فى كل جزئى من جزئياتها وتمسكوا ايضا بقدحى
العطشان ورغيفى الجايع وطريقى الهارب على ما
اشتهر بينهم وفرقوا بين ما جوزوه وهو ترجيح المختار
بارادته احد مقدوريه من غير داع اى علم بوجود النفع
فيما يختاره وبين ترجح احد الطرفين من غير مرجح
اى بلا اختيار وارادة اصلا وقالوا ان الثانى بط
فى بداية العقول ويسد من تجويزه باب اثبات الصانع

بخلاف الاول هذا ملخص مقالهم واجاب المعتزلة
عما تمسكوا به بان خفاء المرجح علينا بالتفصيل
لا يستلزم نفيه واذ قد حكم العقول الصحيحة ببديهتها
بامتناع الترجيح بلا مرجح مطلقا علمنا ان لنا فى
افعالنا واختياراتنا لها مرجحا فى الواقع وان لم نقدر
على تفصيله فنحن فى جميع افعالنا اذا اخترنا احدا من
الطرفين يكون ذلك الاختيار والترجيح لوجود نفع فى
الجملة فى ذلك المختار نعم قد يعرض لنا الذهول عن هذا
العلم وايضا اورد عليهم ان الترجيح بلا مرجح يستلزم
الترجح بلا مرجح فينسد باب اثبات الصانع و
تحريره ان يقال ان الفاعل اذا رجح الفعل بالارادة
المتعلقة به من غير داع فالفعل وان وقع على سبيل
الترجيح بالارادة لكن ترجح وقوع نفس ارادة الفعل
على ارادة الترك ان قلنا بتغاير الارادتين بالذات

او ترجح تعلقها بالفعل على تعلقها بالترك ان قلنا
ان الارادة صفة واحدة يتعاور عليها تعلقها
بالطرفين فذلك الترجح اما بارادة اخرى و ننقل
الكلام حتى يلزم التسلسل اما على سبيل اجتماع الارادات
الغير المتناهية او على سبيل تعاقبها وكلاهما
محال لان عندهم على ان الثاني رجوع عن مذهبهم الى
المسلك الرابع او لا بارادة مرجحة وذلك هو الترجح
بلا مرجح هذا هو الكلام مع محصلي الاشاعرة واما
القائلون منهم بانكار التخصيص خوفا عن العجز
وبانه تعالى لا يسال عما يفعل فليست حصل كلامهم
الا ان يتكلف في عباراتهم بحملها على ما قاله المحصلون
منهم ثم اورد بعض المحققين ههنا كلاما وهو
ان ارادة احد الضدين غير ارادة الضد الاخر بالذات
بل تباينها والسر في ذلك انه كان العلم التفصيلي الحصولي

يتشخص بتشخص المعلوم لذا ولا يمكن ان يكون العلم
بزيد على النحو المذكور بعينه العلم بعمرو ولا يمتنع ان يتعلق
لم كان هذا العلم بزيد وذلك العلم العلم بعمرو ومن غير
عكس لان تشخص العلم بزيد وهذيته بتعلقه به فلو
تعلق باخر انقلب تشخصه وهويته كذلك الارادة انما تتعين
بتعين المراد محققا او مقدرا فارادة كل فعل انما
تشخصت بتعلقها بذلك الفعل فلو فرض تعلقها
بغير ذلك الفعل كان فرضا لانقلاب حقيقتها التشخصية
واذا عرفت ذلك ظهر لك وجه لاندفاع شبهة
الفلسفة بيانه انه تعالى لما كان فاعلا مختارا فاما
اوجد العالم بارادته وتعلقت ارادته بوجوده بعد
العدم وهذه الارادة اما لازمة لذاته تعالى ممتنعة
الانفكاك عنه كما يقوله الاشاعرة واما عين ذاته تعالى
كما ذهب اليه المحققون وعلى اي تقدير يمتنع تبدلها

بارادة وجود العالم ازلا اما على تقدير لزومها فلامتناع
انفكاك اللازم عن الملزوم واما على تقدير العينية
فلامتناع انقلاب الذات فقوله لم تعلقت ارادته
بوجود العالم حين ما حدث دون غيره كلام غير
موجه على ما وجهناه انتهى اقول وفيه نظر
اما اولا فلان ما ادعاه من تباين الارادات المتعلقة
بالاضداد دائما لم يقم عليه دليل لم لا يجوز ان تكون
الارادة صفة كالسمع والبصر فانهما عند قاطبة
الاسلاميين صفتان قديمتان لم تتعلقا في
الازل بشيء اصلا لعدم تحقق مسموع او مبصر فيه
ثم تجدد تعلقهما بالمسموعات والمبصرات المتعددة
المتنوعة مع بقاء ذاتيهما على صفة الوحدة وما
تمثل به وظن ان الامر فيه جلي من العلم التفصيلي بزيد
وعمرو مع انه متباين فهي يرد عليه ان هذا الاحتمال

في العلم ايضا بلا تفاوت سيما على مذهب من عرفه بانه
صفة ذات اضافة اذ ظاهر ان تغير الاضافات لا تتبدل
هويته المضاف واما ثانيا فلان ما فرع على هذا
الكلام من اندفاع شبهة الفلاسفة دفع للفاسد
بالافسد اذ حاصل الجواب ح ان ارادة وجود العالم
مسبوقا بالعدم اما عين الذات المقدسة او لازمة
لها كالزوجية للاربعة وارادة وجوده في الازل الارادة
مباينة للاولى مباينة الفردية للزوجية ومباينة حقيقة
الاربعة لحقيقة الثلثة فكما ان السؤال عن انه لم كانت
الاربعة اربعة ولم تكن ثلثة او انه لم كانت الاربعة
زوجا ولم تكن فردا سؤال غير موجه فكذا السؤال عن
انه تع لم اراد وجود العالم فيما لا يزال دون الازل غير
موجه وهذا كما ترى تفويت لمعنى الاختيار بالكلية
لان وجود العالم ح على النحو المذكور يكون لازما من لوازم ذاته

الفاعل اما بلا واسطة كما فى تقدير العينية او بواسطة
لازم اخر كما فى تقدير الزيادة فلم يبق مجال للاختيار
عين واثر تعالى جناب الكبرياء عن الفحشاء والهذر
واما ثالثا فلان ما ذكره من ان تبدل الارادة
مستلزم لانقلاب الهوية الحقة على تقدير العينية
يوذن بانه حمل العينية فى كلام المحققين على حقيقتها
وذلك خبط صريح انما المراد بالعينية عند القائلين
بها احد معان ثلثة توجد فى عباراتهم المختلفة اما كون
الذات نايبا مناب الحصة القايمة بالممكنات واما كون
هذه الصفات الانتزاعية محمولات عرضية للذات
حتى يكون مناط صدق المشتق منها على الذات
هو كون الذات غير المبدا الاشتقاق لا قيام حصص
تلك المبادى بالذات واما كون انتزاع تلك الصفات
من نفس الذات من غير مقايسة الى علة او معلول او

او امر مباين فلانهم تجوزوا فى تسمية احد هذه المعانى
بالعينية وعلى شى من تلك التقادير لا يصير حاصل
السؤال المذكور انه لم لم ينقلب ذاته وهو ظاهر كما يظهر
بادنى تامل واما المسلك الثالث فاورد عليه بانه
لم يتحقق وقت ولا زمان قبل وجود العالم لكن لا شك
انه متقدم على العالم عدم متقدر متكمم ولم يتحقق فى
نفس الامر فيمكن طلب الترجيح فى حدود تلك العدم
المتكمم وكذا يمكن طلب الترجيح فى الاوقات التى هى
بعد وجود العالم بان يقال لم وجد فيما وجد من الزمان
ولم يتاخر وجوده الى حد الجزء منه وقد يقال يمكن ان يقال
انه اذا اعتبرنا حدا من الزمان كزمن الطوفان فلا محالة يكون
الاستداد من مبدا وجود العالم اليه متقدرا خاصا
كالفى سنة مثلا فنقول لم وجد هذا العالم على هذا النحو
ولم يوجد على ان يكون الاستداد الاخذ من مبداه

الى الحد المذكور ازيد او انقص مما هو عليه فى الواقع كالف
او ثلثة الاف ويمكن لاهل هذا المسلك ان يجيبوا
بانه كما لا يتحقق قبل وجود العالم وقت كذلك لا يتحقق
قبله تقدر وتكمم اصلا بل العالم بجميع اجزائه مسبوق
بعدم قار غير ممتد متحقق فى الدهر لا فى الزمان مع
يكون ظرف هذا العدم هو الخارج لا العقل حتى
يمتاز الحدوث بهذا المعنى عن الحدوث الذاتى
الذى ليس من محل النزاع فى شىء فح لا يمكن طلب الترجيح
قبل الوجود فى اجزاء العدم وحدوده لانه لا يتحقق
العدم المذكور حدود ولا اجزاء اصلا واما طلب
الترجيح فى الاجزاء التى هى بعد وجود العالم فلهم ان
يجيبوا عنه بان العالم عبارة عن جميع ما سوى الله
والزمان جزء منه وهو مقدار للحركة المستلزم لوجود
جسم متحرك فلا يمكن تحقق زمان خال عن حركة و

متحرك فلم يتوجه السؤال بانه لم لم يوجد ما سوى الزمان
فى حد من الزمان متاخر عما وجد فيه حتى يكون قدر
من الزمان خاليا عن وجود شىء اصلا لانه لا يمكن انفكاك
الزمان عن الحركة والجسم وان سالت انه لم لم يوجد مجموع
الزمان مع ما سواه متاخرا عن الحد الذى وجد فيه
فيؤول السؤال الى طلب الترجيح فى حدود العالم السابق
فتفطن وانت خبير بان طلب الترجيح بالوجه الثالث ايضا
مرجعه الى طلب الترجيح فى الاجزاء التى قبل وجود العالم
كما يظهر بالتامل الصادق على انه يمكن ان يجاب عنه بانه
يق لعله يكون البعد بين مبدا العالم والحد المفروض
اكثر او اقل مما هو عليه مستحيلا بالذات لان يوم الطوفان
مثلا لا يتخصص الا بهذا البعد المتخلل بينه وبين مبدا
العالم فلو فرضنا ذلك البعد اكثر او اقل مما هو عليه لم
يكن ذلك اليوم ذلك اليوم هف وعلى ما وجهنا هذا المسلك

يؤول الى القول بالحدوث الدهري الذي تصدى
لنصرته وترهيه ثالث المعلمين اسكنه الله فراديس
الجنان ومن حاول التفصيل منه فليرجع الى
مصنفاته لكن لا يبعد ان يقال انه بمجرد القول بالحدوث
بهذا المعنى لا يخرج المكلف عن عهدة ما وجب عليه
من اتباع الاجماع وتصديق النص الديني لان
العبارات الواقعة في تصريحات اهل الملل كالحديث
المشهور يشتمل على التعبير عن الحكم بالروابط الزمانية
الدالة على تخلل امتداد متقضي خالي عن جميع الموجودات
بين الواجب تعالى ووجود العالم واما المسلك الرابع
فاهل هذا المسلك يختارون ان وجود الحادث
متوقف على شرط هو الارادة وتعلقها واذا نقل
الكلام الى حدوثهما وانهما ان حدثا لا عن سبب
فليكن وجود العالم كذلك وان حدثا بالايجاب

فالامور المتحققة في الازل موجبة لاحدهما فيلزم
التخلف المهروب عنه وان حدثا بالاختيار حتى يكون
حدوثهما بارادة وتعلق سابق على الاولين وهكذا
يلزم التسلسل اجابوا تارة بان اختيار الاختيار نفس الاختيار
وثانية بان التعلق لكونه اعتباريا لا يحتاج الى علة حتى
يتم وثالثة بالتزام التسلسل وتجويزه بالاعتباريات وشيء
من تلك الوجوه مما لا يسمن ولا يغني من جوع اما الاول
فلان اختيار الاختيار يجب تقدمه على نفس الاختيار و
لو بالذات ثم ويمتنع تقدم الشيء على نفسه على انا نقول
حدوث اختيار الاختيار اما لا عن سبب فليكن العالم
كذلك وينسد باب اثبات الصانع واما بالاختيار
الذي هو نفسه فيلزم قدمه لعدم توقفه على شرط مغاير
لنفسه حادث حتى يتخلف وجوده عن الفاعل الاجل
فقدان هذا الشرط واما بالايجاب فيلزم ما لزم

فبقي ان يكون حدوثه باختيار سابق عليه متعلق به
واما الثاني فلان الاتصاف باي صفة يحتاج الى
علة سيما اذا كانت بعد العدم وسنقرر مكابرة والا
فليجز للمعتزلي ان يقال اتصاف الممكن بالوجود لا
يحتاج الى علة لكونه اعتباريا فينسد باب اثبات
الصانع واما الثالث فلانا نقول تلك الارادات او
التعلقات الغير المتناهية ان اجتمعت فيما لا يزال عاد
المحال وكذا ان اجتمعت في الازل على انه ح يسقط الجواب
عن اصله وان تعاقبت وكل منها يتحقق في آن فان
تخللها زمان لزم التخلف بلا ارتياب الا ان يقولوا
كل سابق علة معدة للاحق ويكون كل ارادة او تعلق
يتحقق في آن كان عدمه زمانيا ولا شك ان عدم
المعد يتوقف عليه وجود المع فلا يلزم التخلف على ما
عرفت انفا فيكونوا قد التزموا حركة الفاعل في صفته

الاختيار واتصاف الفاعل بالحركة فيكون محلا للحوادث
تعالى الله عنه وايضا يكون قد اعترفوا بقدم العالم لان
الحركة غير ذاته تع فهي من العالم الغير انه لان تتوسل هذه
الحركة التي هي في صفاته تعالى لا يقدح ثبوتها ازلا في
حدوث العالم كما لا يقدح فيه ثبوت الصفات الزائدة
على الذات في الازل عند الاشاعرة فتامل وان لم
تخللها زمان لزم تتالي الآنات وهو باطل كما برهن
في موضعه ولزم تخلف المع عن العلة التامة ايضا لكنهم
يلتزمون التتالي وكذا ما يلزم منه من القول بالجزء
الذي لا يتجزى مع سخافته وبعد التزامهم تتالي الآنات
يمكنهم الجواب عن التخلف ايضا بجعل الارادات معدات
بعضها البعض فيكون حدوث كل منها متوقفا
على عدم ما سبقه فلا يمكن تحققها الا في آن عدمه وهو
الآن الذي يلي الآن الاول وما مر من ان كل امر آني فان

عدمه انما يتحقق فى زمان مبنى على استحالة تتالى الآنات
قال بعض المحققين ما اشتهر بين المتكلمين
من ان ارادته قديمة وتعلقها حادث مما لا يظهر له
وجه صحة فان الارادة صفة شانها الترجيح اى
بحقيقتها ترجيح احد الطرفين او هذا الترجيح لازم
لذاتها ولازم الشئ لا ينفك عنه فالترجيح لازم بمجرد
وجودها ولا معنى للتعلق الا هذا ولعل منشا
التباسهم قياس الارادة على السمع والبصر وغيرهما
فانهم يجوزان صفة السمع لله تعالى قديمة مع حدوث
تعلقها وكذا البصر والمراد ان كونه تعالى سميعا معناه
تمكنه من سماع الصوت لو وجد فاذا وجد الصوت
سمعه بالفعل وانكشف لديه هذا النحو من الانكشاف
المتوقف على وجوده وهو معنى تعلق السمع بالمسموع وقس
عليه حال الابصار وظاهر ان هذه الحالة ليست جارية

فى الارادة فان كونه تعالى بحيث يمكنه الارادة ليس ارادة
بل هو استعداد الارادة فالحق ان تعلق الارادة لما
سيوجد منه ازلى كما ان ارادته ازلية اقول لم
يظهر من كلامه فرق بين الارادة والوصفين وما
ذكره فى التمكن من الارادة وانه ليس ارادة بل استعداد
لها جار بعينه فى التمكن من السمع والبصر فان التمكن منهما
ليس نفسهما بل استعداد لهما فان كفى هذا القدر فى
كونه سميعا بصيرا فى الازل فليكن الحال فى الارادة
كك وكيف يمكنهم ان يلتزموا اتصافه تعالى بالاستعداد
الذى يستلزم التغير والنقصان والحق ان التمكين المذكور
ليس مرجعه الى الاستعداد بل التعبير بالتمكن لضيق
العبارة والمراد به كون الذات فى الازل مبدا للانكشاف
بلا قيام صفة ولا احتياج الى آلة وجارحة حتى انه لو وجد
المسموع ازلا لكان منكشفا لديه من غير تغير فى ذاته

صفاته بل التغير انما يعود الى المسموع والمبصر ولا فرق
فيما ذكرنا بين الارادة وهاتين الصفتين فافهم
ثم لا يخفى عليك ان هذه المسالك الاربعة سوى
الثالث على ما وجهناه تشترك فى القول بان العدم
المتقدم على وجود العالم له تقدر وتكمم بحيث يمكن
ان يفرض فيه قبل وبعد وذلك قول بتقدم الزمان
بحسب الحقيقة والمعنى وان كانوا يتحاشون عن لفظه
فكانهم بحثا العون الفلاسفة والقدماء من المتكلمين
فى تسمية ما هو زمان حقيقة اى الامتداد المتصرم زمانا
اذ لا يخفى على ذى مسكة ان اتصاف العدم المحض
والنفى الصرف بالقبلية والبعدية والتقدر وما
شابهها سفسطة محضة فتدبر واما المسلك
الخامس فهو المطابق لمقتضى العقل والنقل اما الثانى
فلما عرفت من كون العبارات المنقولة عن الشارع

مثل قوله عم كان الله ولم يكن معه شئ مشتملة على
الروابط الزمانية الدالة على تقدم الزمان على وجود
العالم واما الاول فلما عرفت من عدم اندفاع شبهة
التخلف بحذافيرها الا بتوسط امر ذى جهتى استمرار
وتجدد بين الحادث اليومى والقديم فذلك الامر
اما ان يكون حركة كما هو طريقة الحكماء ويلزم منه
قدم العالم كما مر واما زمان فهو اما موجود فى
الخارج حقيقة كما هو مذهب الفلاسفة فالحكم بحاله واما
ان يكون امرا انتزاعيا ولا بد له من منشأ انتزاع
موجود فى الخارج فلو كان غير ذات الواجب تعالى
لزم قدمه فتعين ان يكون ذاته تعالى منشأ الانتزاع
الزمان واذ قد بلغ الكلام هذا المبلغ فلنشر الى
ابحاث به يتم المرام ويتضح المقام فنقول والتكلان
على العزيز العلام البحث الاول اعلم انه قد تراءت الادلة

من الطرفين على وجود الزمان وعدمه فعلينا ان
نذكر تلك الادلة ونتكلم على ما يجب ان يتكلم عليه
منها حتى يتضح لديك ان ادلة الوجود لا تفيد اكثر
من كون الزمان موجودا بالوجود المطلق لا الوجود
العيني بخصوصه وادلة العدم قاصرة عن افادة انه
معدوم مطلقا بل لو فرضنا تمامها فانما يدل
على انه معدوم في الاعيان فمن ادلة وجوده قولهم
ان ما نعبر عنه بالايام والشهور والاعوام والدهور
ونقسمه الى الساعات امر متحقق في الواقع بديهة و
لذا نجعله ظرفا للوقايع والحوادث على وجه لا يتطرق
اليه شايبة الكذب ولعدم الصدق لا يجري فيه من
الاحكام ومنها قولهم اذا فرضت حركتان متفقتان
اخذا وتركا مختلفتان سرعة وبطوا فلا شك انهما
تختلفان ذاتا لا اختلاف ما به تتجددان وتتشخصان

السرعة والبطو ومسافة اذ مسافة السريع اطول من
مسافة البطي وتتفقان في امر اخر مطابق لهما بحيث
لو فرضنا تساويهما سرعة وبطوا واخذا لا تركا
اختلف في ذلك فنعلم ضرورة وجود امر اخر سوى الحركة
والمسافة مطابقا لهما منقسما حسب انقسامهما
وهو غير قار للعلم الضروري بعدم اجتماع ما وافق منه
مع النصف الاول من الحركة ما وافق اخر نصفيه و
منها ان الحادث بعد العدم يتقدمه العدم تقدما
يمتنع به اجتماعهما فمعروض هذا التقدم ليس ذات الفاعل
لاجتماعه معه ولا العدم لوقوعه كثيرا متاخرا عنه فهناك
امر اخر يعرضه القبلية لذاته والا لزم التسلسل وهو المعني
بالزمان اذ مثل هذا الامر يجب ان يكون له اجزاء
متلاحقة لذاته فان قلت ان اردت بمعروض القبلية
بالذات ما يمتنع عليه بحسب ماهيته ان يكون متاخرا

فالزمان ليس كذلك ضرورة ان فردا منه متاخر
عن الحادث مثل العدم وان اردت به ما يمتنع
عليه التاخر بحسب هويته وتشخصه فلا شك ان
العدم كذلك لان العدم المتقدم على الحادث لا
يمكن صيرورته مع بقاء تشخصه متاخرا عنه انما
المتاخر عن الحادث فرد اخر من العدم غير ما يتقدم
عليه بالتشخص قلنا نريد بعروض القبلية والبعدية
لذاته ما يتبدل هويتاء القبل والبعد الشخصيتين
اذا فرضنا كون ما هو القبل موخرا وبالعكس وظ
انه ليس نسبة العدم الخاص الى الوجود المتاخر عنه
بحيث يقتضي لذاته قبليته بهذا المعنى فان العقل
يجوز انعكاس نسبة التقدم والتاخر بينهما من غير
ان يتبدل تشخصهما وينقلب هويتهما حتى يصير
العدم وجودا وينقلب الوجود عدما بخلاف الزمان

واجزائه فانا لو فرضنا كون ما يتقدم منه متاخرا
عما يتقدم لكان ذلك فرضا لانقلاب هويتهما
الشخصيتين لان تشخص الامس واليوم انما هو بالسبق
واللحوق المختصين بهما فلو فرض كون الامس متقدما
على اليوم لكان ذلك فرضا لانقلاب الامس يوما
واليوم امسا فتدبر فصار حاصل الدليل ان العدم
تقدما على الوجود فظ انهما ليسا معروضين
بالذات بالمعنى المذكور للسبق واللحوق فلا بد من
امر اخر يكون معروضا لهما كذلك حتى يكون ذلك الامر
واسطة في عروض التقدم والتاخر للوجود والعدم
ولغيرهما مما يقارن اجزائه هذا لكن بقي الكلام في
انه هل يجب وجود معروض بالذات للقبلية والبعدية
بهذا المعنى وهل يجب في عروض التقدم والتاخر
للوجود والعدم واسطة كذلك ولم لا يجوز ان يكونا

عارضين لهما من غير توسط امر كذلك كما ان
الفوقية والتحتية وغيرهما من الاعتباريات التي
لا تتبدل هوية الجسم بتبدلها تعرض للجسم من غير
واسطة في العروض يكون من شانها ان تتبدل
شخصا بتبدل تلك الامور نعم لو استدل على
كون الزمان موجودا بالوجود المطلق بدليل آخر
ثم تمسك بالفرق المذكور في اثبات كون التقدم
والتاخر مما يعرض له اولا وبالذات وبتوسطه
لما عداه كما ان الصغر والكبر والزيادة والنقصان
يعرضان للمقدار اولا وبتوسطه يعرضان للجسم لكان
وجها وانت خبير بان تلك الوجوه الثلثة انما تدل
على ان الزمان امر متحقق في نفس الامر يحكم عليه بعقل
بالاحكام الصادقة وليس من الاختراعيات كانياب
الاغوال واما انه امر موجود في الخارج فلا يجوز ان

يكون تحققه بالارتسام الوهمي كما يرتسم في الحس
المشترك من القطرة النازلة خط مستقيم ومن الشعلة
الجوالة دائرة من غير ان يكون لهما وجود خارجي
بل قد صرح المحققون منهم بان هذا الامر الممتد
المتصل المنطبق على الحركة القطعية امر متوهم مرتسم
في الخيال كالحركة بمعنى القطع وان عدهم اياه من افراد
الكم الذي هو من افراد العرض المعتبر فيه الوجود الخارجي
او امكان الوجود في الخارج مسامحة غاية الامر انه
عندهم منتزع من الان السيال الذي هو امر مستمر
الوجود في الخارج مختلف النسب والاضافات على
ما هو شان الحركة بمعنى التوسط وسنتكلم عليه عن
قريب منها ان الحكم بتقدم اليوم على الغد وتقدمه
على ما بعده وتقدم الامس على اليوم مطابق للواقع
والخارج ضرورة ونعلم بديهة ان الامس واليوم ليسا نفس

القطعتين من حركة الفلك الا ترى انه لا يصح ان يقال
تحرك الفلك في قطعة من حركته ويصح ان يقال انه
تحرك في الامس واليوم وانما يتحقق هذه المطابقة
لهذه الازمنة في حد انفسها فلها في حد انفسها
وجودات وليست وجودات باعتبار الاذهان
للعلم الضروري بانه لو لم يكن اعتبار ذهني بل لو لم
يكن ذهن اصلا لصدق تلك الاحكام واقول
قوله وليس وجوداتها باعتبار الاذهان ان اراد به
انها ليست من الامور الاختراعية التي لا يكون لها
منشأ انتزاع في نفس الامر فذلك مسلم ونعم الوفاق
وان اراد انها ليست من الاعتباريات بل هي موجودات
بالوجود العيني فهو مم وقوله للعلم الضروري الخ
لا يثبته لان جميع الاعتبارية المتحققة في نفس الامر
هذا شانه والسر فيه ان تحقق تلك الامور وصدق

ما هو صادق عليها من الاحكام انما هو باعتبار تحقق
ما ينتزع منه تلك الامور في الخارج بحيث يصح
انتزاعها منه لا باعتبار وجوده منتزع وانتزاع
بالفعل الا ترى ان اتصاف وجود العلة بالتقدم
على وجود المعلول امر متحقق في نفس الامر والواقع وان فرضنا
عدم ذهن من الاذهان مع ان الوجود الخارجي من
الامور الاعتبارية على انه يرد على المستدل الزاما
منع قوله بل لو لم يكن ذهن اصلا الخ مستندا بجواز
استلزام الح للمح واما ادلة عدم الزمان فمنها قولهم
انه لو وجد فالحاضر منه اما ان ينقسم ولا يمكن ان ينقسم
الزمان الا الى الماضي والمستقبل فيلزم اجتماع الماضي
والمستقبل ولا ينقسم فهو غير موجود بالاتصال كالنقطة
في الخط والخط في السطح فتعين وجود الحاضر بعد
الماضي ولم يوجد المستقبل واتصال الموجود بالمعدوم

محال فخ وجوده بالانفصال وكذا كل ما يحصر بعض
من الانات فليس الزمان لانات متتالية متمايز
بعضها من بعض ويلزم منه تركب الحركة والمسافة
من الاجزاء التى لا تتجزى وهو مح كما برهن عليه فى
مظانه وهذا الدليل غير تام سواء استدل به على
نفى وجوده مطلقا او على نفى وجوده فى الخارج
اذ على التقدير الاول نقول انه موجود فى الذهن على
ما قرره ونختار ان الحاضر منه منقسم ولا محذور فى
اجتماع اجزائه فى الخيال وما وقع فى عباراتهم من ان
الزمان بمعنى القطع الذى هو متصل ممتد غير قار
الذات فالمراد به اما ان حدوث ارتسام اجزائه فى
الخيال كك واما ان هذا الامر المتصل بحيث لو فرض
وجوده فى الخارج كانت اجزائه غير مجتمعة فى الوجود وعلى
التقدير الثانى نقول انه موجود فى الخارج ونختار ان

الحاضر منه وهو الان غير منقسم وليس موجودا فى الخارج
بل هو فصل مشترك يعرض بين كل جزئين احدهما
ماض والاخر مستقبل والفصل المشترك بين جزئين
ليس جزءا مما يعرض فيه والا لكان التقسيم الى اثنين
تقسيما الى ثلثه والتقسيم اليها تقسيما الى خمسة ولا
اتصال له بالماضى ولا بالمستقبل الا بما ذكرناه حتى
يلزم اتصال الموجود بالمعدوم لما عرفت من ان
الان ايض معدوم فى الخارج بل انه امر مفروض فى
الزمان مغاير له فى الماهية وليس جزءا منه حتى يلزم
تركبه من الانات كما انه لا يلزم من فرض النقطة
فى المسافة الموجودة فى الخارج تركبها من الاجزاء التى
لا تتجزى ومنها انه لو وجد فالحاضر منه غير منقسم لما
مر انفا فاتصف اما ماض او ات فيلزم تتالى الانات و زمانى
فيلزم انقسام الان وهذا الدليل ايض لا يكاد يتم على

شيء من التقديرين اما على التقدير الاول فلانا نمنع
كون الحاضر من الزمان غير منقسم اذ لا يلزم من
انقسام الحاضر منه محذور كما عرفت واما على الثاني
فلانا نسلم عدم انقسامه ونختار ان عدم زماني
لا بمعنى ان ذلك العدم يتحقق تدريجا بحيث ينطبق
شيئا فشيئا على زمان ما حتى يحصل في نصف ذلك
الزمان مثلا عدم نصف من الان وفي النصف
الاخر منه عدم نصفه الاخر بل بمعنى ان ذلك العدم
يحدث في نفس الزمان الذي هذا الان طرف لم
ويتحقق في كل واحد من الانات الغير المتناهية التي
يفرض في ذلك الزمان هذا العدم بتمامه وليس الحدوث
ان هوا ول انات الحدوث بل كلما فرضت انا بعد
الان الذي هو طرف لذلك الزمان وفرضت تحقق
العدم فيه فان بينه وبين الان الاول زمانا يمكن

ان يفرض فيها انات غير متناهية ويكون العدم المذكور
متحققا في كل واحد من تلك الانات ومنها انه لو
وجب التقدم بعض اجزائه على بعض لا بالعلية ولا بالطبع
اذ ليس لواحد منهما مقتضيا للاباء عن مجامعة
القبل والبعد بخلاف هذا التقدم وايضا تشابه اجزاء
الزمان وعدم ما يرجح عليه بعض ومعلوليته اخر ولا
بالشرف لما مر ولا بالرتبة لان التقدم الرتبي انما يتحقق
باعتبار مبدا يقاس عليه مور اخر بالقرب والبعد
كالمحراب بالنسبة الى الصفوف واجزاء الزمان تتقدم
بعضها على بعض من غير اعتبار مبدا يقاس عليه الا
ترى انه لو جعلنا الحادث اليومي مبدا وقايسنا
اليه اليوم والامس لم يصر اليوم بذلك الاعتبار مقدما
على الامس ولم يتبدل النسبة الواقعة الى بحيث العقل
بينهما من تقدم اليوم على الامس بخلاف الصفوف

فانا لو اعتبرنا باب التجدد لانعكس ما
بينهما من التقدم والتاخر فبقى ان يتقدم بعضها
على بعض بالزمان فاحتاج الى زمان اخر وننقل
الكلام اليه حتى يلزم التسلسل وقد امكنك استنباط
الجواب عنه مما اسلفنا بوجوه فتدبر ثم اعلم ان
الفلاسفة استدلوا على قدم الزمان بل على سرمديته
بانه لو كان حادثا لسبق عدمه وجوده سبقا لا يجامع
السابق اللاحق ونعلم بديهة ان مثل هذا السبق ايضا
بعرض ولا وبالذات لماهية التجدد والتصرم
فان كان معروض المتضايفين امر كذلك كالزمان
لم يحتج السبق المذكور الى ملاك التقدم سوى نفس
المتقدم والمتاخر واما لو كان كلاهما او احدهما
غير زمان لاقتضى عروض المضاف لما هو غير الزمان
ملاكا هو الزمان فالعدم السابق على وجوده ح ايضا

يكون سابقا الوقوع في زمان سابق على وجوده فيلزم
كون الزمان موجودا قبل وجوده وحين ما فرض معدوما
هف واجيب عنه باجوبة مزيفة لا طائل تحت ذكرها
والحق تسليم ما اقتضاه البرهان من قدم الزمان ولا
ينافي ذلك الاجماع والنصوص لكون الزمان من الاعتبارات
وغاية ما يلزم من قدمه ثبوت منشا انتزاعه دائما
وهو الاول الحق وقد عرفت ان تحقق مثل تلك الامور
لا يقتضي تحقق ذهن ولا منتزع في الخارج بل يكفي فيه
كون منشا الانتزاع في الخارج بحيث يصح ان ينتزع منه
تلك الامور لو وجد من ينتزعها منه على انه لا يبعد ان
يلتزم ان علمه الاول تعالى الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء كاف لانتزاع هذا المعنى من وجوده
الحق دائما تذييل قد استبان من هذا البحث ان البرهان
على كون الزمان امرا واقعيا موجودا بالوجود المطلق تام

بل كان ان يكون ضروريا واما انه ليس موجودا في الخارج
فهو مما لا يعطيه برهان بل يجب القول به اتباعا
للاجماع والنص على حدوث العالم بجميع اجزائه البحث
الثاني اعلم ان محققي الفلاسفة وافقونا على كون الزمان
الممتد المتصل امرا انتزاعيا مرتسما في الخيال وخالفونا
في تعيين ما هو منشأ الانتزاع فقالوا بوجود امر قديم
سرمدي في الخارج لا ابتداء له ولا يتقدر واعتقدوا
ان له جهتي استمرار وتنقل كالحركة التوسطية وسموه
بالآن السيال وزعموا ان ذلك الامر ينفعل باستمراره و
سيلانه في الخيال امرا ممتدا متصلا غير قار الاجزاء في
الوجود الفرضي الخارجي وفي حدوث الارتسام كالحركة
بمعنى القطع وسموه بالزمان بمعنى القطع كل ذلك من غير
ضرورة ولا برهان يدل على وجود ذلك الامر البسيط
في الخارج فان الشيخ لم يزد في الشفاء على تحرير الدعوى

واعادتها بعبارات متكررة في فصول شتى ولم ينقل
عن السابقين عليه بيان في هذا الباب واقتفى المتأخرون
اثرهم بحسن الظن بهم وليت شعري اذا قنعوا بالتقليد
فلم لم يقلدوا من قلدهم الله تقليدهم وتصديقهم
افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي على ان العقل
الصريح ينقبض عن وجود ذلك الامر في الخارج بل يمكن
ابطاله بان يقال ان سيلان ذلك الامر وتجدده الذي
هو سبب لارتسام الامر الممتد لا يتصور الا بان ينتقل
ذلك الامر من فرد من المتى الى فرد آخر منه وذلك انما
يتصور بوجود زمان قبلي ينتقل فيه ويؤدي في حدوثه
وننقل الكلام اليه والى ما ينفعل بسيلانه حتى يلزم التسلسل
في الآنات الغير المتناهية الموجودة في الخارج لا يقال لو
تم ما ذكرته لدل على امتناع وجود الحركة بمعنى التوسط
على ما يزعمون في الخارج اذ يلزم مثل البيان المذكور من

بوجوده فى الخارج تسلسل الحركات لانا نقول الامر
كذلك فان النظام الحركة عبارة عن فرد سيال من مقولة
من المقولات كالكيف مثلا حتى ان لكل مقولة فردا
قار الاجزاء فى الوجود وفردا اخر غير قار تدريجى الوجود
هو الحركة وهو موجود فى الزمان على وجه الانطباق
بمعنى انه يوجد على سبيل التدريج فى مجموع الزمان
من غير ان يتحقق هو او شئ منه فى شئ من الانات
المفروضة فيه واما الحركة التوسطية فهى امر انتزاعى
اذ حقيقتها ليست الا الكون بين المبدا والمنتهى
وهذا معنى مصدرى ينتزعه العقل من الحركة الموجودة
فى الخارج الممتد التى هى فرد المقولة وتحقيق المقام
يقتضى بسطا فى الكلام لا يليق بهذا المرام البحث الثالث
قد يتوهم ان الدلالات على كون وجود الحق الاول تعالى
منشا الانتزاع الزمان موجب علينا ايراد كلام

منها والجواب عنها منها ان حقيقة الزمان هو الامتداد المنقضى
والاستمرار المتجدد فلو كان انتزاعيا لكان منتزعا
مما يناسبه ويشابهه فى هيئته كالحركة القطعية التى هى
امر تدريجى متصل غير قار ووجود الواجب سبحانه
امر ثابت لا يتصور فيه شائبة تدريج وانقسام فاى
مناسبة بينه وبين ما ينتزع منه وجوابه ان ما ادعيت
من لزوم تحقق المناسبة بين كل انتزاعى ومنشا
انتزاعه حكم غير بين ولا مبين ولئن سلمنا لزومه
فهو لا ينحصر فيما يفهمه من الزمان من معنى التجدد
والاتصال ولعله يتحقق مناسبة ما بينهما من جهة
اخرى خفية عن ادراكنا وعدم الوجدان لا يعطى العدم
الا ترى ان اكثر الانتزاعيات كالزوجية والفردية و
الفوقية والتحتية وغيرها ما ينتزع من محالها ولا يحكم
وجداننا بتحقق مناسبة تفصيلية بين كل منتزع وما

لانتزاع الزمان هو وجوده سبحانه الذي يمتنع عليه
طريان العدم بعد حليته هذا الوصف وظاهر ان هذا الوصف
ثابت له سبحانه في ذاته من غير توقف على اعتبارها
او زمان او غير ذلك لان هذا الوصف من لوازم
الذاتي للشي هو عين ذاته او امر لا يحتاج بثبوته للذات
الى امر سوى الذات ومجرد الاستلزام بين الوصف
المذكور والبقاء غير كاف فيما المعترض بصدده كما لا
يخفى فان انتزاع البقاء بالمعنى المذكور عن الذات متاخر
عن ثبوت هذا الوصف بل عن انتزاع الزمان ايض
ومنها انه لو كان منتزعا منه سبحانه لكان صفة له على
ما هو شان سائر ما ينتزع منه كالعلم والارادة و
القدرة والخلق وغير ذلك من المعاني المصدرية
والتالي بط لانه سبحانه لا يتصف بالزمان لا بالحمل
مواطاة وهو ظ ولا اشتقاقا لانه ليس بزماني ولا

ينتزع منه وذلك اما العدم لزوم تحققها في الواقع او
لعدم اطلاعنا على تفاصيلها واياما كان فليكن
الامر فيما نحن بصدده كذلك على انه يرد مثل ذلك
على الفلاسفة ايض اذ الزمان والحركة بمعنى القطع
منتزعان عندهم ص ا لان السيال والحركة التوسطية
مع مباينتهما فيما ذكره المورد من الاوصاف ومنها
انه لما اشتهر من المتكلمين ان الزمان منتزع من بقاء
الواجب تعالى والمفهوم من البقاء انما هو وجود امر
في ان مسبوق بوجود ذلك الامر في ان اخر يتقدمه
اورد عليهم ان اتصافه سبحانه بالبقاء يتوقف على
تحقق زمان يكون الوجود متحققا في الانين المفروضين
فيه فلو كان الزمان منتزعا من الذات المتصفة بالبقاء
لزم الدور وجوابه ان هذه العبارة وقعت منهم
مسامحة واتكالا على وضوح الامر والتحقيق ان المنشا

مكاني كما يشهد به العقول السليمة والنصوص الواردة
عن الصادقين عليهم السلام وجوابه اما اولا فهو
انا لا نسلم ان كل ما ينتزع من شيء يجب ان يكون صفة
لذلك الشيء لان مناط كون الشيء صفة للشيء هو وجود
العلاقة الناعتية بينهما وكون انتزاع شيء من شيء
مطلقا مستلزما لوجود تلك العلاقة غير بين ولا
مبين ومن تصدى له فعليه البيان واما ثانيا
فلانا لو سلمنا ذلك نقول ما ورد في النصوص من
انه ليس بزماني ولا مكاني معناه انه كما لا يحيط
به مكان حتى يكون ظرفا له مشتملا عليه كذلك لا يحيط
به زمان حتى يتقدم عليه جزء من ذلك الزمان و
يتاخر عنه جزء اخر منه فيكون وجوده مقارنا لحد
خاص من الزمان مسبوقا بحد اخر منه خال عن
وجوده فيكون ذلك الحد ماضيا بالنسبة الى وجوده

الحق وسابقا على حد اخر كذلك حتى يكون مستقبلا
بالقياس اليه واما مقارنة وجوده الحق القديم للزمان
وتحققه معه في نفس الامر من الازل الى الابد فلا
شك في صحته ووقوعه ويكفي في اتصافه تعالى
بالزماني تحقق المعنى الثاني وليس لمفهوم لفظ الزماني
لغة ولا اصطلاحا اختصاص بما يقارنه الزمان على
النحو الاول واما اتصافه بالمكاني فانه انما منع لانه
لم يتحقق المقارنة بين ذاته وبين المكان بشيء من
المعنيين لا بمعنى احاطة المكان به ولا بمعنى مقارنة
وجوده لوجوده ازلا وابدا ولا شك ان اتصافه سبحانه
بالزماني بهذا المعنى مما لا ينكره العقل ولا النقل
بل ما ورد في النصوص من توصيفه بالباقي و
الدايم والسرمدي والازلي والابدي مما يشهد
بصدقه ويؤذن بان النصوص الدالة على نفي اتصافه

بالزمانی انما المراد بها نفی احاطة الزمان بوجود
الحق علی ما هو شانه مع المتغیرات الحادثة فی حد
منه دون حد و عبا قرنا ظهر و من ما ذکره بعض
الفضلاء فی دفع اصل هذه الشبهة المنقولة عن
الفلاسفة فی اثبات قدم العالم من ان التخلف عن
العلة التامة انما یلزم و یستحیل اذا کانت العلة التامة
موجودة فی زمان موجود و موهوم لم یوجد المعلول
فیه بعد و لا یتصور ذلک الا بان تکون تلک العلة
او بعض اجزائها و شرایطها زمانیة والله تبارک و تعالی
من حیث ذاته و صفاته الحقیقیة منزه عن ان یکون
زمانیا عندهم ایضا کما هو مسطور فی کتبهم بل هو
خارج عن سلسلة الزمان و الزمانیات سواء کانت
متناهیة کما علیه الملیون او غیر متناهیة کما ظنوه
و نسبته الی جمیعها نسبة واحدة و لا یلزم من تناهی

زمان وجود الممکنات و وجوده تعالی فی زمان موجود او
موهوم لا یوجد فیه ممکن کما لا یلزم من تناهی مکان
الممکنات وجوده فی مکان کذلک فکیف یتصور
وانی یلزم التخلف المستحیل نعم عند الملیین له تعالی
قبلیة علی جمیع الممکنات سوی القبلیة بالعلیة لکن
لیست قبلیته متقدرة متکممة حتی یحتاج الی زمان
یکون ملاکا لها بل منشأ انتزاعها هو اختصاص
جمیع الموجودات الممکنة بالزمان عندهم اما من حیث
الذات و الحقیقة و اما من حیث العلاقة الذاتیة و تناهی
الزمان و احاطته تقدم علیه و لا یلزم من ذلک محال کما لا یخفی
علی المتامل المنصف و لیس المراد من لفظ کان فی
الحدیث المشهور الزمان الماضی موجودا لکونه من
العالم ایضا و لا موهوما لبطلانه عند المحققین
و لا الغرض من توصیفه تعالی بالدوام و الازلیة و

القدم واشباهها كونه موجودا فى زمان غير متناه
تعالى عن ذلك كيف وقد ورد عن ائمتنا المعصومين
عليهم السلام ايضا ان متى مختص بالحوادث وان يحيرلم
تعالى متى والرد على من سال عن ذلك وانه كان ولا
كان ولا مكان فخلق الكان والمكان وانه قبل القبل
وانه لا يوصف بزمان ولا مكان بل هو خالق
الزمان والمكان وانه لم يزل بلا زمان ولا مكان
وانه الان كما كان على ما هو منقول بعبارات متغايرة
وروايات متظافرة ونعم ما قال المص روح الله
روحه فى شرح رسالة العلم ازليته تعالى اثبات سابقية
له على غيره ونفى المسبوقية عنه ومن تعرض للزمان
او الدهر او السرمد فى بيان الازلية فقد ساوق معه
غيره فى الوجود منزه عبارته بالفاظه وانت بعد
ما حققنا لك فى هذا البحث وفيما تقدم خبير بما

يرد عليه وعلى المص فلا حاجة الى الاعادة وليت شعرى
ان من لم يجوز كونه زمانيا بالمعنى الذى جوزنا على م
يحمل وصفه بالازلية والدوام والابدية وما شابهها
وهل له مستند وحجة عن تجويز ما ذكرنا والتزام ان
هذه التوصيفات محض الفاظ وعبارات من
غير ان يكون له معنى فافهم واستقم البحث الرابع انه
على تقدير القول بالزمان الوهمى كما هو المختار لا بد
من التزام التحقق التعاقبى فى القطعات المفروضة
فيه وتلك القطعات لكونها امورا مترتبة فى
الواقع فلها تحقق فى نفس الامر وكلما كان كك فهو
لا يعزب عن علم الله القديم وح نقول لا يخ اما
ان يكون تحقق تلك الامور فى علمه الكمالى الازلى
على سبيل الوحدة والاجمال بحيث لا يتميز فيه معلوم
عن معلوم وبلا شائبة عروض مقدار او عدد للمعلوم

او يكون تحققها في علمه الازلي على سبيل التعدد
والتفصيل والامتياز حتى يتصور عروض الكثرة
والمقدار للمعلوم وعلى الاول نقول لا شك ان
ترتب تلك القطعات الغير المتناهية التي يتوقف
عليها وجود العالم انما يتصور اذا تحقق بالفعل
امتداد سيال يمكن فرض القطعات فيه وذلك
انما يتصور عند تحقق منتزع وانتزاع بالفعل
وقبل حدوث العالم لا يوجد ذهن ولا منتزع
من الممكنات ولا يكفي فيما ذكرنا تحقق انتزاع عنه جا
وتقدم الزمان من وجوده الحق في هذه المرتبة ان العلم
بهذا العلم لا يوصف بامتداد ولا تعدد ولا
سيلان ولا كثرة على ما هو المفروض فلا يتصور فيه
تعدد ولا ترتيب اصلا فيلزم تحقق الموقوف من
غير تحقق الموقوف عليه وعلى الثاني نقول انتزع و

ان تحقق امتداد سيال بالفعل باعتبار العلم الازلي
ويجري فيه التعدد والترتب لكنه يجري في ابطاله
برهان التطبيق اذ قد عرفت انه يكفي في جريانه
تحقق الامور المتعاقبة الغير المتناهية على سبيل
الاجتماع في مدرك من المدارك على سبيل التفصيل
والامتياز ويمكن الجواب عنه باختيار كل من
الشقين اما على الاول فبان نقول وجود العالم في
الوقت المخصوص انما يتوقف على تحقق الذات التي
هي منشأ الانتزاع ذلك الامر في الخارج بحيث
لو فرضنا منتزعا لانتزع منه ذلك الامتداد المترتب
اجزاؤه على الوجه والعدد المخصوصين لا على تحقق
انتزاع تلك الامور بالفعل وترتبها على سبيل
التفصيل والامتياز فان ذلك غير لازم كما ان وجود
المعلول انما يتوقف على كون العلة موجودة في الخارج بحيث

كونها في الخارج بحيث لو وجد منتزع لانتزع منها
ذلك المعنى الاعتباري لا على تحقق انتزاع الوجود
من العلل بالفعل في ذلك ظ واما على الثاني فلان
يقال ان تطبيق الجزء المتقدم من الزمان على ما تأخر
عنه امر مستحيل في نفسه لان هوية اجزاء الزمان
وتشخصها انما هو بالسبق واللحوق المخصوصين كما
عرفت فلو فرضنا تطبيق امس على اليوم لكان ذلك
فرضا لانقلاب هويتهما الشخصيتين اعني
فرضا لعدم كون الامس امسا واليوم يوما وذلك
محال فجاز ان يكون المحال اللازم ناشيا من هذا الفرض
المستحيل نعم يمكن ابطال الامور الغير المتناهية المتنافية
التي هي عين اجزاء الزمان على النحو المذكور وذلك لا
يضرنا ثم اعلم انه وان امكن اختيار كل من الشقين في
الجواب عن نقض تم لكن اختيار الاول في تفسير عن

صحيح لانه يستلزم عزوب الموجودات الواقعية على
سبيل التفصيل والامتياز على ما هي عليه في الوجود
من عروض التعدد والمقدار عن علمه الكمالي الازلي
وهو مخالف للنص والاجماع ولا يقدح في صحة اختيار
الشق الثاني ما يقال ان علمه الكمالي الازلي عين ذاته
تعالى لا بقيام الصور كما هو مذهب المشائين من الفلاسفة
ولا بثبوت المعدومات كما هو راي المعتزلة فالعلم والعالم
والمعلوم في هذا العلم متحد بالذات متغاير بالاعتبار
فلا يتصور في المعلومات بهذا العلم تعدد وكثرة و
امتياز لان الجزم بكونه سبحانه عالما في الازل بجميع
الموجودات على سبيل التفصيل وعلى ما هي عليه في
الوجود من الضروريات الدينية فلا بد من القول ب
كون كيفية علمه تعالى وكيفية كونه متحدا مع الذات مما
لا يمكننا تصوره على الوجه الواقع لا يقدح في صحة ما

قلنا، ولا يضر فيما نحن بصدده في هذا المقام على ما لا
يخفى على من تامل واجاد بقى في المقام شيء وهو انه اذا
كان الموجودات باعتبار تحققها في العلم القديم معروضة
للعدد والمقدار وموصوفا بالكثرة كما اخترته فح وان امكن
ان يجاب عن اجراء برهان التطبيق على النحو المذكور في
القطعات المترتبة من الزمان لكنه يرد شيء اخر وهو انه
يمكن اجراء التطبيق على النحو المذكور في الحوادث الغير المتناهية
المستقبلة باعتبار تحققها في علمه الازلي القديم فيلزم
تناهيها وانقطاعها وهو باطل اما عند الحكماء فظ
واما عند المتكلمين فلوجوب القيمة وثبوت اللذات
والالام الابدية والجنة والنار على الدوام ويمكن
ان يجاب عنه بالفرق بين الماضية والمستقبلة من
الحوادث المتعاقبة فان الاولى على تقدير تحققها
قد خرج جميعها من القوة الى الفعل وصارت موجودة

كل منها في وقته فيتعلق بها العلم القديم المتعلق
بجميع ما هو متحقق في نفس الامر ويجتمع افرادها المعلومة بذلك
العلم بعضها مع بعض في الوجود العلمي بخلاف الثانية
فانها لكونها متداومة من مبدأ معين وحاصلة
على سبيل التدريج والتقضي لا يمكن ان يخرج منها من
القوة الى الفعل في مرتبة من المراتب ما هو غير متناه
العدد اصلا بل الحاصل بالفعل في كل مرتبة منها عدد
متناه لكنه يمكن الزيادة عليها وهكذا من غير ان يخرج
في مرتبة من المراتب من تلك الامور الحاصلة شيئا
فشيئا ما هو معروض لعدم التناهي فعدم تناهي الحوادث
المستقبلة لا يقتضي بخلاف الماضية وقد عرفت ان اجراء
التطبيق متوقف على تحقق الجملة الغير المتناهية على سبيل
الاجتماع في ظرف ما وذلك انما يتصور فيما كان لكل
من افرادها وجود واقعي في وقت ما من الاوقات انح

لابد من تعلق علمه القديم بجميع الاحاد بالاسر في الازل
وبهذا يتضح الفرق بين الاولى والثانية وان ما لتطبيق
يبطل وجود الاولى دون الثانية فتدبر الشبهة الثانية
للفلاسفة على قدم العالم هي ان كل حادث مسبوق
بمادة فلو كانت المادة قديمة ثبت المط ويلزم قدم
الجسم ايض لتلازم الهيولى والصورة على ما برهن عليه
وان كانت حادثة كانت مسبوقة بمادة اخرى وننقل
الكلام اليه حتى يلزم التسلسل واما ان كل حادث مسبوق
بمادة فلان الحادث قبل حدوثه ممكن والا لزم الانقلاب
والامكان لكونه صفة ثبوتية يحتاج الى موصوف
موجود لامتناع ثبوت الصفة لما لا ثبوت له في
حد نفسه فذلك الموصوف ليس نفس الحادث لانه
لم يوجد بعد ولا الفاعل الموجد له بان يكون امكانه
عبارة عن قدرة الفاعل لان القدرة تعلل بامكانه

وليس قائما بامر اجنبي عن الحادث ح فهو انما يقوم بامر له
علاقة ارتباط ما بالحادث ويصح ان يكون وجود الحادث
حالا فيه حال الاثر باعتبار ما اما بان يكون موضوعا
له اذا كان الحادث عرضا او مادة له ان كان صورة او
بدنا له ان كان نفسا وجوابه ان الامكان الذي يتقدم
على وجود الحادث هو الامكان الذاتي الذي هو عبارة
عن سلب الضرورة فلا يستدعي ثبوت موصوف في
الخارج بل اتصاف الموصوف به اتصاف تقديري
لا يستلزم الا وجود الموصوف تقديرا وفرضا فان
قلت لعله يدعي وجوب تقدم الامكان الاستعدادي
على وجود الحادث وهو صفة مقربة للحادث الى الوجود
بحدوث الاسباب والشرائط وانقطاع الموانع موجودة في
الخارج لاتصافه في الخارج بالقرب والبعد ولا شك
ان ثبوت مثل تلك الصفة يستدعي وجود موصوف

الخارج فيتم البيان قلت وجود الامكان الاستعدادي
بهذا المعنى لكل حادث مم وما ذكرت من الدليل
لا يثبته اذ لا يلزم من انتفاء هذا المعنى قبل وجود
الحادث انقلاب محال الا ترى انه ينتفي بعد وجود الممكن
مع عدم لزوم الانقلاب نعم يلزم تقدم الامكان
الاستعدادي على وجود كل حادث ان لو ثبت ان
كل حادث مسبوق باسباب غير متناهية وهو اول
المسئلة على ان كون الامكان الاستعدادي بالمعنى
الذي ذكرت صفة موجودة في الخارج حتى يستدعي
محلا موجودا مما لم يثبت وما ذكرت في بيانه من
كونها متصفة في الخارج بالقرب والبعد محل نظر
لم لا يجوز ان يكون الاتصاف عقليا وايضا يمكننا
ان نختار ان الامكان بهذا المعنى عين قدرة الفاعل
وقائم به وتعليل القدرة انما هو بالامكان الذاتي لا غير

الشبهة الثالثة لهم انه لو كان العالم حادثا لتقدم عليه الباري
تعالى اتفاقا منا ومنكم فما به التقدم اما قدر متناه او
غير متناه وعلى الاول يلزم حدوث الباري تعالى لتحقق
امر متقدر قبل حدوث العالم ح وعلى الثاني يلزم
ان يوجد قبل وجود العالم امر غير متناه متجدد متصرم
هو الزمان وهو من جملة اجزاء العالم فلم يكن العالم
بتمامه حادثا هف الشبهة الرابعة لهم انه لو كان العالم بتمامه
حادثا لكان للعالم مبدأ ولكان الباري تعالى قادرا على
ان يوجد العالم قبل هذا المبدأ وقبل هذا القبل وهذا
انما يصح لو تحقق قبل العالم قبليات متجددة متصرمة
وما هي الا بالزمان وبجزء من اجزاء العالم لان هذه القبليات
صفات وجودية يستدعي موصوفات موجودة في
الخارج فلم يكن العالم بتمامه حادثا هف الشبهة الخامسة
لهم ان الزمان موجود ممكن وقائم بالحركة وهو قديم لما

مرسل للدليل فالحركة ايضا قديمة وكذا المتحرك وتلك الشبه
الثلث قريبة المثال متحدة الماخذ والمال وقد عرفت
مما اسلفنا لك من حال الزمان وقدمه واعتباريته
وكون منشا انتزاعه نفس الوجود الحق طريق الجواب
عنها بثلثتها فليكن ما سلف على ذكر منك واستقم
كما امرت **الشبهة السادسة** لهم ان العالم ممكن وامكان
وجوده ازلي اذ لو كان ممتنعا في الازل وصار ممكنا
لزم الانقلاب الح وانا الممكن وجوده في الازل والباري
تعم قادر كامل في تاثيره جواد محض لا يفيد لا لما ينبغي
لا لعوض ولا لغرض فما اوجد العالم الا لجوده الذي
هو مقتضى ذاته فوجب ان يوجد العالم ازلا والجواب
ان يقال اي شيء اردت بقولك والباري تعالى قادر كامل
في تاثيره ان اردت به انه لا نقص في ذاته وصفاته
الكمالية كقدرته وعلمه وارادته وفي اقتضاء ارادته

القديمة افاضة الخير والجود عنه فذلك مسلم ولا يلزم منه
وجوب ايجاد العالم ازلا لجواز ان يتوقف على استمرار وقت
هو الزمان الموهوم وان اردت به ان الفاعل في
الازل مستجمع لشرائط التاثير فلذلك ممنوع والسند ما
ذكرنا بل هو اول المسئلة ويمكن ان يجاب ايضا بان مقتضى
كونه كاملا جوادا في ذاته ان لا ينفك عن ذاته افادة
ما ينبغي ولا نسلم ان وجود العالم في الازل كان انما
ينبغي عناية تامة او صلح بالنظام بحسب علمه القديم و
الاصلح انما هو وجود العالم فيما لا يزال فان قلت
يمكن للمستدل ابطال هذا المسلك بما سبق مفصلا
قلنا ابطاله سابقا انما كان بانه لا يغني بدفع التخلف فلو
تثبت برهنا رجع حاصل هذه الشبهة الى الشبهة
الاولى قال بعض المحققين في الجواب عن هذه الشبهة
انها مبنية على استلزام ازلية الامكان امكان الازلية

وهو تم فان معنى الاول استمرار امكان الشي وجواز وجوده
ومعنى الثاني جواز ان يوجد الشي وجودا مستمرا ازلا و
ابدا وظاهر ان استلزام الاول للثاني ليس بينا
يطلب دليل واستدل عليه بانه اذا استمر الامكان
ازلا لم يكن في ذاته مانعا من قبول الوجود في شي
من اجزاء الازل فعدم منعه امر مستمر في جميع اجزاء
الازل فاذا نظر الى ذاته جاز له الاتصاف بالوجود
في كل جزء منها لا بدلا فقط بل ومعا ايض وهو
امكان اتصافه بالوجود المستمر الازلي فازلية
الامكان استلزمت امكان الازلية وفيه نظر اذ
قوله ومعا ايض ممنوع بل وقوله جاز له الاتصاف
بالوجود في كل جزء منها ايض ممنوع فان الانيات
يمتنع وجودها في زمان انتهى كلامه واقول قد
عرفت الحال في رفع الامور الابدية كالايون المفروضة

في سائر الحركة ثالثا وان كل اين فرض في ان تقدير
في الزمان الذي يليه او الان الذي بعد هذا الان
مستندا الى العدم السابق للاقتضاء الجديد لوجود
الاين المفروض فيما بعد الان المفروض ومنه يظهر
ان كل واحد من تلك الايون بحسب ماهيته قابل
للوجود في كل ان وزمان بل ومعا لا بدلا فقط
نعم يمتنع وجوده فيما بعد الان المفروض وجوده فيه
لعدم حصول علة ذلك الوجود لا ان ذات ذلك
الاين يمتنع عليه الوجود في بعض الانات والازمنة
لذاته فتذكروا اما نفس الان فهو امر لا تحقق له في
الخارج بل هو حد مشترك يفرض في الزمان الموهوم
كالنقطة في الخط فوجوده في الخارج ممتنع لذاته و
كلامنا في الوجود الذي هو ممكن بالذات ولئن تنزلنا
عن هذا المقام امكن اجراء ما ذكر في الانيات في

نفس الان بلا فرق وهذا وان كان كلاما على السند
لكنه مساو للمنع ثم قال وايضا ما ذكره منقوض
بالحركة التوسطية الاخذة من مبدأ معين فانها
ممكنة ازلا ولا يمكن لها الوجود ازلا لوجود مبدأ
لها فرضنا لانه الممكن هو الحركة التوسطية وهي ممكنة
ان توجد ازلا كما يقوله الفلاسفة في حركات الافلاك
وكونها من مبدأ معين ليس معتبرا في حقيقتها
لانا نقول لا يخفى ان الحركة المشروطة بهذا الشرط ممكنة
متعين ما ذكره من الدليل يلزم امكان وجودها
ازلا بهذا الشرط او نقول تشخص الحركة لما كان تشخص
ما منه وما اليه فهذه الحركة الشخصية انما تشخصت
بكونها من هذا المبدأ المعين وهذا التشخص ممكن
فامكن ازليته لكنه محال وهذا النقض جار في
اصل الشبهة ايضا انتهى واقول الدليل المذكور انما

اجرى على استلزام ازلية الامكان امكان الوجوب الازلي
بالنظر الى ذات الممكن لا امكانه بحسب نفس الامر
والواقع اذ ظاهر ان الوجود الازلي لبعض الممكنات ممتنع
بالامتناع الغيري وكذا الامكان المأخوذ في اصل
الشبهة المراد به الامكان الذاتي كما يظهر بالتأمل
وح يمكن الجواب عن النقض المذكور بان يقال غاية ما
لزم منه هو كون الحركة المبتدأة من مبدأ معين
مما يمكن وجودها الازلي بالنظر الى ماهية الحركة لا
بالنظر الى الواقع والواقع كذلك فلا يصح قوله في النقض
فانها ممكنة ازلا ولا يمكن لها الوجود ازلا اذ الحركة المفروضة
كسائر الماهيات انما يمتنع وجودها الازلي لانتفاء
علة ذلك الوجود في الازل فيكون ذلك امتناعا
غيريا لا ذاتيا حتى ينافي الامكان الذاتي واشتراطها
بكونها من مبدأ كذا الى منتهى كذا وكون تشخصها

بهذا المبدأ والمنتهى لاينافي عدم اباء ذاتها و
مهيتها المنضمة الى التشخص والشرط المذكور عن
الوجود الازلي الذي هو معنى الامكان الذاتي للوجود
الازلي اذ غاية ما يلزم من الاعتبار والاشتراط
المذكور هو امتناع وجود الحركة مع هذا الشرط او
التشخص في الازل اذ يلزم من ذلك اجتماع اجزاء الزمان
وكون الشيء مسبوقا بالعدم وعدمه وذلك الامتناع
لا يلزم ان يكون امتناعا ذاتيا لم لا يجوز ان يكون
غيريا اذ كل ممتنع بالغير فهو بحيث انه لو فرض وجوده
لزم منه محال ولا يلزم من ذلك كونه الملزوم محالا
ممتنعا بالذات فالحركة المتشخصة بالمبدأ والمنتهى
انما يمتنع وجودها لتوقفها بتشخصها على قطعات
الحركة السابقة وعلى المعدات التي لم توجد بعد
في الازل وليس يمتنع وجودها في الازل لاباء مهيتها

او تشخصها عن الوجود فيه بل نفس الزمان المستقبل
ايضا كذلك مما يمتنع وجودها في الازل لعدم حصول
ما يتوقف عليه من الاجزاء السابقة من الزمان لا
لان مهية الزمان الاستقبالي وتشخصه يأبى عن الوجود
في الماضي فاحسن التدبر ولا تدع التفكر ثم قال
هذا المحقق وايضا لما ذهب اكثر المتكلمين الى ان اثر
القادر يجب حدوثه زمانا فوجود العالم ازلا من المبادي
ثم ممتنع فكيف يقتضي وجوده ثم اتا ما اقول هذا جواب
اخر عن اصل الشبهة السادسة ولا يخفى عليك ما
فيها فتامل هذا اخر ما اردنا ايراده والكلام في عليه
هذا البحث ومن اراد فليجعلها رسالة منفردة و
لنرجع الى الكتاب والله الموفق للخير والصواب **قوله**
وايضا الدليل العقلي الخ لا شك في صحة هذا الحكم
وكونه متفقا عليه بين المليين والمعول عليه في اثباته

الادلة السمعية ولم تظفر فيه بعد بدليل عقلي تام
سيجئ الكلام على الدليل المنقول عن بهمنيار فانتظر
قوله وهذا مما يوافق كلام الحكماء الخ اقول بل
كاد ان يكون مما اجمعت الفلاسفة عليه قال العلامة
في شرح الاشارات بعد نقل انكار ابي البركات
على الفلاسفة في انهم نسبوا المعلومات الاخيرة
الى المتوسطة وهي الى العالية والواجب ينتسب
الكل الى المبدأ الاول وجعل الوسائط شروطها
وهذه تشبه المواضعات اللفظية فان الكل
متفقون على ان صدور الكل منه جل جلاله
وان الوجود معلوله على الاطلاق فان تساهلوا
في تعاليمهم لم يكن منافيا لما اسسوه وقال صاحب
الاشراق الجواهر العقلية ان كانت فعالة لانها
وسائط جود الاول وهو الفاعل وكما ان النور القوي

لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة
فالقوة القاهرة الواجبة لا يمكن الوسائط لوفور فيضه
وكمال قوته وقد نقل المعلم الاول في كتاب اثولوجيا
عن افلاطون الالهي انه قال ان علة الانيات الحقيقية
التي لا جرم لها والانيات الحسية ذوات الاجرام واحدة
وهي الانية الاولى الحق يعني بذلك الباري الخالق
سبحانه ثم قال ان الباري الاول الذي هو علة الانيات
العقلية الدائمة والانيات الحسية الدائرة هو الخير المحض
والخير لا يليق بشيء من الاشياء الا به وكلما كان في
العالم الاعلى والعالم الاسفل من خير فليس ذلك
من طباعها ولا من طباع الانيات العقلية ولا
من طباع الانيات الحسية الدائرة لكنها من تلك الطبيعة
العالية وكل طبيعة عقلية وحسية منها مادية فان
الخير انما ينبث من الباري في العالمين لانه مبدع

الاشياء ومنه تنبث الحيوة والانفس الى هذا العالم
وانما يتمسك هذا العالم بتلك الحيوة والانفس
التي صارت من العلوم في هذا العالم وهي التي تزين
هذا العالم لكيلا يتفرق ويفسد ثم قال ان الانية
الاولى الحق هي التي تفيض على العقل الحيوة المحض
اولا ثم على النفس ثم على الاشياء الطبيعية قال
المعلم الاول بعد ذلك وما احرى واصوب ما وصف
هذا الفيلسوف البارع حيث اذ قال ان خالق العقل و
النفس والطبيعة والاشياء كلها انتهى كلامهما و
بالجملة فالقول بانه لا مؤثر في الوجود الا الله غير بعيد
من ضروريات دين الاسلام ومما اجمع عليه المليون
قاطبة واطبقت عليه كلمات الفلاسفة برمتهم اوائلهم
واواخرهم لا فيما اسامحوا تعويلا على المعلوم من قواعدهم
المقررة فيما بينهم **قوله** لكان للعدم شركة

في افادة الوجود الخ ان اراد انه يلزم كون العلة الفاعلية
المستقلة لوجود المع مركبا من وجودي وعدمي فذلك
مم والسند ظ وكذا ان اراد انه يلزم ان يكون للعدم
المعتبر في الممكن المفروض كونه موجدا دخل في افادة
وجود المع لان الليسية الذاتية المعتبرة في حقيقة الممكن
عبارة عن استحقاق الوجود والعدم من ذاته وظ
ان هذا السلب لا مدخل له في افادة وجود معلوله لو
فرضناه علة كما ان السلوب والاضافات المنتزعة
عن ذات المبدا الاول تعالى ليس لها مدخل في الافادة
على انه لا استحالة في كون العدم له مدخل في افادة الوجود
كالمعد وعدم المانع وان اراد انه يلزم كون الموصوف
بالاستحقاق المذكور المعبر عنه بالليسية الذاتية
علة فاعلية فذلك مسلم ودعوى امتناعه اول المسئلة
ولا يبعد توجيه هذا الدليل بما يوافق مذاق المتألهين

فی مسئلة الوجود من كونه معنی واحدا حقيقيا موجودا
بذاته وكون موجودية الممكنات عبارة عن الانتساب
الی ذلك المعنی الذی هو يجب الوجود ومحوضته وهو
واجب الوجود بذاته انه لا معنی للايجاد الا هذا
الانتساب اذا اعتبرناه صفة للوجود الحقيقی المنتسب
اليه بحوس لتعمل كما ان موجودية الممكن عبارة عنه اذا
اعتبرناه صفة للمهية الامكانية المنتسبة فلو فرضنا
كون ممكن موجدا لاخر مثلا علی ان يكون للمهية التی
هی مظهر الوجود دخل فی الايجاد لكان موجودية
الممكن التی هی عبارة عن انتسابها الی الوجود البحت
انتسابا الی عدم من حيثية العلة والی الوجود المتجلی فيها
معا وبطلانه واضح واياه عنی بقوله لكان للعدم
شركة الخ وبعد فالكلام محل تامل فتامل فيه ولعل
المحشی انما ارتضاه لذلك فانه هو الموافق لمذاقه كما

ستطلع عليه عنقريب ويمكن ان يستدل علی هذا المطلب
بوجه اخر وهو ان بقی العلة هی ما يجب بها وجود المعلول
لما ثبت من بطلان الاولوية الغيرية وانما يجب وجود
الشیء اذا امتنع جميع انحاء عدمه ومن جملة انحاء عدم
المعلول عدمه بانعدام العلة فلو فرضنا عليه ممكن لاخر
علی ان يكون موجدا له لزم كون عدم العلة ممتنعا بنفس
تلك العلة فتكون ذات العلة مقتضية لامتناع عدمها
بل وجوب وجودها فتكون واجبة بالذات وقد فرضناها
ممكنة هف ويرد عليه ان وجوب وجود الممكن انما هو
بالنظر الی وجود العلة لا بالنظر الی ذاتها فاللازم كون العلة
واجبة بالوجوب اللاحق كما هو الواقع لا كونها واجبة
بالذات وانما يلزم وجوبها بالذات لو كان عدمها
ممتنعا بالنظر الی ذاتها وهو غير لازم وعليك بالتامل
الصادق فی هذا المقام فانه من مزال الاقدام قوله

نعنی قوله المص الخ تفریع علی التقریر الثانی وهو قوله
وایضا الدلیل العقلی قائم الخ ثم اعلم انه یرد علی
هذا الکلام ما اورده بعض الاعلام وهو انه
هب ان المؤثر فی الوجود انما هو الاول تعالی لکن لم
لا یجوز ان یکون للمجردات قدرة واختیار علی ایجاد
الاجسام کقدرتنا واختیارنا علی حرکاتنا علی مذهب
الاشاعرة ویکون ایجاد العالم الجسمانی الحادث
عن المبدأ الاول القدیم علی سبیل الایجاب مشروطا
بها فتکون واسطة بهذا المعنی لا بد لنفیه من دلیل
لایق نقل الکلام علی هذا التقدیر الی تلک القدرة
وعلة حدوثها فیلزم اما قدمها وقدم الاجسام
الموقوفة علیها والتسلسل اما مجتمعا ومتعاقبة وهما
مستحیلان عند المص علی انک قد عرفت ایضا انه
یلزم علی تقدیر الاجتماع اما قدم المشروط واما التخلف

وعلی تقدیر التعاقب یلزم عدم طبیعة الفعل والکل باطل
لانا نقول ولا ان هذا التوجیه لکلام المحشی ینافی
ما سبق منه من بعد حمل الاختیار فی کلام المص علی
ما حمل علیه لاخاصة فی اثباته الی الاستدلال الطویل
الذی ذکره الشارح وعلی ما قررت یکون تمیم ما ذکره المحشی
من التنبیه علی هذا المطلب بالدلیل الطویل المذکور
وثانیا انه لم لا یجوز ان یکون علم ذلک المجرد القدیم
فی الازل بالاصلح بحال العالم الجسمانی وارادته ایجاده
شرطا او مرجحا للحدوث وشرطا للموجب القدیم فی الوقت
الذی هو الاصلح بحاله کما یقال فی علة تخصیص الفاعل
المختار حدوث فعله بالوقت المعین وما قیل من
انه فرق بین ان یکون صدور الفعل عن الفاعل الموجب
مشروطا بعلم شیء آخر وارادته وبین ان یکون علم الفاعل
المختار نفسه مرجحا لتعلق ارادته فی الازل بحدوث

الفعل في وقت معين لمصلحة وعلى الثاني يمكن
انفكاك الفاعل مع العلم والارادة في الازل عن
ايجاد الفعل عندنا بل قد يجب بخلاف الاول اذ لا
يمكن على ذلك التقدير انفكاك الفعل عن وجود
الفاعل مع وجود الشرايط مدفوع بانه انما يتم
الفرق لو كان صدور الواسطة المفروضة على النحو
المذكور عن الموجب بالمعنى المشهور الذي يساوق
المجبور والتوجيه انما هو لكلام المحشي القديم وقد فسر
الايجاب بما لا ينافي كون صدور الفعل عن الموجب
بارادة وعلم فلم لا يجوز ان يكون صدور الواسطة
القديمة المفروضة على النحو المذكور عن الموجب بهذا
المعنى بارادة وعلم ويكون الاصلح في علم الفاعل
الموجب خلق العالم الجسماني على نحو ما يقتضي علم
الواسطة القديمة صلحيته ويكون علم الواسطة بالصلحية

ايجاده في وقت معين مرجحا للتخصيص ايجاده بذلك
الوقت مع كون علم الواسطة قديما فيصح انفكاك
العالم الجسماني عن الفاعل الموجب بهذا المعنى بسبب
توقف ايجاد العالم على شرط هو اختيار الواسطة المفروضة
وعلمه على النحو المذكور ولا بد لنفي ذلك من دليل قوله
والاعراض المغايرة للذات الواجب الخ اقول غرضه
من ذلك التقييد استثناء الحركة من الحكم الذي بو
وهو انه لا موثر في وجود شيء من الممكنات سوى الله تع
لكن لا يخفى ان البرهان المنقول انفا لو تم لدل على ثبوت
الحكم كليا فلم يصح هذا الاستثناء المقتضي لتخصيص
الحكم ببعض المواد مع عموم البرهان وقد تصدى
بعض الفضلاء لتخصيص البرهان وبيان ان الحكم
انما يثبت به في ما عدا الحركة فقال وذلك لان مبدأ
الحركة ليس مفيدا للوجود مطلقا بالفعل حتى يجب ان يكون مبدأ

عن ما بالقوة فان الحركة بمعنى التوسط كمال اول لما هو
بالقوة من جهة ما هو بالقوة اذ الجسم الذي من شانه
الحركة عند سكونه في طرف المسافة متحرك بالقوة
وواصل الى الغاية بالقوة فاذا تحرك حصل له كمال
وفعل اول وبه يتوصل الى كمال وفعل ثان هو الوصول
الى الغاية لكن ما دام له ذلك الكمال فهو بعد بالقوة فهي
حالة ما بين صرافة القوة ومحوضة الفعل ولذلك لا
يكون فاعلها القريب لا شيء فيه قوة من جهة وفعلية
من جهة كما ان موضوعها يجب ان يكون كذلك واما
الامر المتصل المعقول للمتحرك بين المبدا والمنتهى
المسمى بالحركة بمعنى القطع فذلك لا وجود له الا في الاذهان
هذا محصل ما قال بهمنيار في التحصيل في فصل
تحديد الحركة انتهى كلامه وفيه نظر من وجوه اما
اولا فلان غاية ما لزم من هذا التحقيق هو ان تصاف

موضوع الحركة بها بالفعل مقارن لاستعداده لذلك
الموضوع لامر اخر هو ما اليه الحركة وتلك الحركة معدة لخروج
ذلك الامر الى الفعل وهذا شان جميع الاعراض القائمة
بالجسم والصور القائمة بالمادة المعدة كل منها للاحق
بل كل ممكن فان ماهيتها حين وجودها بالفعل قابلة للعدم
الطاري في حين عدمها للوجود الحادث فلو كفى هذا القدر
من مخالطة بالقوة في جواز كون الموجب للحركة ممكنا بل في
وجوبه كما دل عليه قوله لا يكون فاعلها القريب لا شيء
فيه قوة للزم ذلك في كل ايجاد وانهدم البرهان من
اثر بل لزم ان لا يصدر عن الواجب شيء اصلا لو كون الانتقال
مما هو بالفعل الى ما بالقوة على سبيل التدريج في الحركة
ودفعة في غيرها ليس بفارق يجري فيما نحن بصدده
فان قلت لعل هذا القائل يرى ان الحركة نفسها ليست
من الاعراض التي يكون لها تمحض في الحصول والفعلية بل

الوجود وحاصله في الاعراض بالنسبة الى الجوهر وفي
المانية تعلقت منها اما بالقياس الى المفارقات بل في العلوم
مطلقا بالقياس الى العلة الاولى لا تصلح لاخراج شيء
منها عن التمحض في الفعلية والوجود وما قرع سمع هذا
القايل من ان الحركة حالة متوسطة بين صرافة القوة و
محوضة الفعل ليس مراد القوم منه انها حين اتصاف
المحل بها بالفعل غير متمحضة في وجودنفسها وفعليتها
بل مرادهم منها ان المتحرك لا يتصف في اثناء الحركة
بشيء من افراد المقولة التي فيها الحركة بالفعل والا لزم
الترجيح بلا مرجح واختصاص الغير المتناهي بين حاصرين
فالمتحرك من البرودة الى الحرارة مثلا لا يوجد فيه شيء
من افرادهما بالفعل في اثناء الحركة بل له حالة متوسطة
بين صرافة قوة تلك الكيفيتين ومحوضة فعلهما واما
نفس تلك الحالة وهي توسط المتحرك كذلك بين المبدا

لها نحو تعدد وثبوت ضعيف متوسط بين القوة
الصرفة والفعلية المحضة كما يشعر بذلك قوله مبدا
الحركة ليس يفيد الوجود امرا بالفعل وقوله فهي حالة
متوسطة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فصح هذا
الاعتبار كون موجدها مخالط المعنى ما بالقوة وليس
الحال في غيرها مما ذكرت هذه فان كلا منها متمحضة
في الفعلية والوجود وان كانت موضوعاتها حين
الاتصاف بها مستعدة لحصول امور فيها لم
توجد بعد فاتضح الفرق قلنا لا شك ان بديهة
العقل لا يفرق بين مهية الحركة وغيرها من المهيات في
انها اذا حصلت تصير مصدر الآثار ومظهر الاحكام
ولا معنى للوجود والفعلية الا هذا نعم صدق الموجود عليها
اضعف من صدقه على غيرها من الامور القارة ولا
خفاء في ان هذه الاضعفية التي هي مقتضى تشكيك

والمسمى السماة بالحركة فلا خفاء في انها موجودة وفعليتها
متمحضة وكون نفس هيئتها توسطا بين القوة والفعل
لشئ اخر لاينافي وجودها وفعليتها في نفسها ولا
يميزها عن ساير الهيئات حتى يجوز كون موجدها
مخالطا ما بالقوة لان لا احتياج الى الموجد انما هو من جهة
الوجود لا من جهة الماهية ولو كان ذلك كذلك لكانت
المادة التي هيئتها قوة محضة اولى بذلك من
الحركة التي هيئتها التوسط بينها وبين الفعل واما
ثانيا فلان جزمه بان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها في
الخارج البتة مع كونه مما لا دخل له في تتميم ما هو بصدده
دعوى من غير دليل اذ لا يبعد ان يكون لكل مقولة
من الاعراض فرد متصل سيال موجود في الخارج
بوجود غير قار في مجموع زمان ما من غير ان يكون شئ
من الانات المفروضة في ذلك الزمان ظرفا لوجوده ولا

لوجود جزء منه وتكون تلك الحقيقة الممتدة السيالة
هي الحركة بمعنى القطع وتكون الحركة التوسطية بالمعنى المشهور
بينهم وهو كون المتحرك بين المبدا والمنتهى منتزعا
من هذا المعنى كما هو الظاهر من مفهوم لفظ الكون والتوسط
الواقعين في تعريفاتها المنقولة منهم واما ثالثا فلانا
لو سلمنا صحة هذا التخصيص نقول لا دخل للمادة في ذات
الموجد ومقارنتها في ذلك كما لا يخفى فالمناسب في
العبارة ان يقال موجد الجواهر وما عدا الحركة من
الاعراض لا كما وقع في عبارة المحشي القديم ثم قال هذا
الفاضل وهذا الكلام من المحشي ناظر الى ما ذكره الشيخ
الرئيس في اول سادسة الهيات الشفاء حيث قال انا
نعني بالفاعل العلة التي تفيد وجودا مباينا لذاتها
اي لا يكون ذاتها بالقصد الاول محلا لما يستفيد منها
وجود شيء يتصور بها حتى تكون في ذاته قوة وجوده ثم قال

وذلك كان الالهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ
التحريك فقط كما يعنيه الطبيعيون بل مبدأ الوجود
ومفيده مثل الباري للعالم واما العلة الفاعلية الطبيعية
فلا تفيد وجودا غير التحريك باحد انحاء التحريكات
فيكون مفيد الوجود في الطبيعيات مبدأ حركة انتهى
واقول لا ارتباط لهذا الكلام بهذا المقام اصلا و
ذلك لان مراد الشيخ هو بيان ان الفاعل في اصطلاح
الالهيين يطلق على معنى هو اعم مطلقا مما يطلق
عليه في اصطلاح الطبيعيين لان الفاعل عند الالهيين
عبارة عن العلة التي تفيد وجودا مغايرا قائما بذات
تلك العلة حتى لا يكون ذات العلة محلا وقابلا للمعلول
الذي يستفيد وجوده من فاعلية تلك العلة وايجادها
مع كون ذلك المعلول متصورا اي متقوما في الوجود
بتلك العلة والا لزم كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا

لشيء واحد بعينه وهو محال والتقييد بالقصد الاول لبيان
ان كون الشيء قابلا وفاعلا معا لشيء واحد انما يستحيل
اذا كان من جهة واحدة فلا يستحيل قيام المعلول بعلته
الفاعلية لا من حيث كونها فاعلا بل من جهة اخرى
كما هو مذهب من يكون علم الواجب بالصور القائمة بذاته
تع عن ذلك فان ذاته تع موجب لتلك الصور ومحل
لها ايضا على زعمه وكما هو واقع في معالجة الانسان نفسه
واما الطبيعيون فهم يطلقون الفاعل على ما يفيد
وجود الحركة لا غير ولا شك انه لا دلالة لهذا الكلام على
مراد الناقل وليت شعري من اي عبارة استفاد ما
استفاد من قول الشيخ مثل الباري للعالم ولا شك
انه من باب التمثيل ولا تنصيص فيه على انه سبحانه علة
فاعلية لجميع العالم او لبعضه على انه لو ادعى ظاهر
لفظ العالم وانه عبارة عن جميع ما سوى الله سبحانه

او انه كالجمع المحلى باللام لدل المثال على صدور الجميع
منه جل ذكره من غير استثناء الحركة ولا غيرها
او من قوله واما العلة الفاعلية الطبيعية الخ ولا
يخفى ان عدم قيام الحركة بما يستفيد منه الوجود بالقصد
الاول معتبر في الفاعل بحسب اصطلاح الطبيعيين
ايضا الا ترى الى قول الشيخ فلا يفيد وجودا غير التحريك
فانه يدل على مباينة الحركة للموجب كيف لا وقد اثبت
الشيخ في الطبيعي ان لكل متحرك محركا وانه لا يكون
الجسم الطبيعي متحركا ومحركا لذاته فكيف يمكن من
هذه العبارة استفادة ان حركات العباد القائمة
بهم صادرة عنهم لا دلالة ايضا في كلام الشيخ
على ان الفاعل الطبيعي وهو موجد الحركة لا يكون
هو الله سبحانه بوجه من الوجوه فتدبر قوله
وهذا لا ينافي كون حركات العباد الخ بل لو تم الدليل

المنقول عن بهمنيار فالمنافاة ظاهرة ولا محيص عنها
الا بالقول بكون الافعال صادرة عن الله جل اسمه في
ابدانناس غير قدرة موثرة منا فيها كما تقول به
الاشاعرة والتزام ان مقارنة كسب العبد لصدور
تلك الافعال عن الله تعالى كاف في صحة التكليف
والثواب والعقاب والحق ان هذا الحكم وهو انه لا موثر
في الوجود مطلقا الا الله سبحانه مما جزم به الاسلاميون
بطريق الاخذ من الانبياء والوحي وحققته الحكما
اما بهذا الطريق ايضا او من باب الاخذ بما هو الاكمل
والاشمل بالنظام من استناد المحتاج بجميع اصنافها
الى ما لا يحتاج الى شيء اصلا لا الى ما يحتاج من وجه
دون وجه والضعيف الى الاقوى دون القوي والعمدة
في اثباته النصوص والضرورة الدينية وكانهما
قاضيان بصحة هذا الحكم على عمومه قاضيان بصحة التكليف

والثواب والعقاب فان لم ينافيا كما هو ظن
الاشاعرة فذاك والا كان ما دل منها على الثاني
مخصصا لعموم ما دل منها على الاول **قال الشارح**
تقرير الدليل الاول الخ حاصل التقرير ان قدرة الفاعل
يقتضي امكان وجود الاثر بالقياس اليه مع ان وجود
الاثر عند الاستجماع واجب بالقياس اليه وعند
عدمه ممتنع كذلك فثبوت الاختيار يقتضي كون وجود
الاثر بالنظر الى الفاعل واجبا او ممتنعا وممكنا معا
وهو محال وقد عرفت فيما سلف ان الصحة الواقعة
في تفسير الاختيار يرجع الى امكان وجود الاثر بالقياس
الى الغير وليس هو معنى الامكان الذاتي فلا
ينتقض الدليل بنفي التاثير مطلقا بناء على ان
التاثير يقتضي كون الاثر ممكنا بالذات مع انه دايما
اما واجب بوجود علته او ممتنع بعدمها ولا حاجة في

دفعه الى حمل الامكان على الخاص الوقوعي كما في الحواشي
الفخرية على انه يصير الدليل مختصا بنفي مذهب
الاشاعرة والجواب المذكور في المتن لا يلايم مذهبهم
واما ما ذكره بعض الفضلاء معترضا على ما في
الحواشي المذكورة بقوله بل لا يتم الشبهة على هذا الحمل ولا
بوجه الجواب فلا يكاد يتم الكلام الا ان يحمل على انها
ح لا تفي بتمام المراد بل يختص بنفي طريق الاشاعرة
ولا ينطبق عليها الجواب ثم لا يخفى ان هذا الدليل لا
يناسب نفي الاختيار بالمعنى الذي حققه الح العام اذ
مراد المص اذ لاد لالة فيه صريحا على دوام وجوب التاثير
وازليته نعم يناسب نفي الاختيار بالمعنى المخصوص
بالاشاعرة ولا يمكن الحمل عليه لعدم ملايمة الجواب
لمذهبهم فالمناسب جعله دليلا على نفي الاختيار بالمعنى
الاعم المتفق عليه بين الحكماء والمليين بل على نفي

الاختيار مطلقا حتى فى افعال العباد فيكون قوله لم
ويمكن عروض الوجوب له اشارة الى رد توهم
الجبر مطلقا وهذا مما يؤيد ان المناسب فى الدليل
السابق جعله دليلا على اثبات الاختيار بالمعنى
الاعم كما مرت الاشارة اليه ليتعارض الدليلان و
انما قلنا المناسب فى الموضعين هذا دون ان
نقول فالواجب كما يلوح من كلام بعض الاعلام
لان القدرة المختصة بالمتكلمين لما كان اخص
من هذا المعنى فيكون اثباتها ملزوما لاثباته
ونفيه لازما لنفيها وكذلك الحال فى الدليلين
التاليين لهذا الدليل ثم اعلم انه نقل ههنا فى هامش
الشرح حاشية معلما اخرها بعلامة المحقق مرزاجان
العبارة لا يخفى ان هذا الدليل ينفى الاختيار مطلقا
فانه يجرى فى افعال الانسان مثلا مع انه فاعل

مختار عندهم لا يقال بل يجرى فى نفى الاختيار بالمعنى
الذى يثبت عندهم عنه تع ثم ان التاثير بالاختيار
بهذا المعنى بل التاثير مطلقا فى شيء يقتضى امكانه
مع انه لا امكان مع الاستجماع ولا عند عدمه لانا نقول
لانا نقول الوجوب بالغير والامتناع بالغير لا ينافى
الامكان الذاتى بل يستلزمانه كما مر انتهى وفيه نظر
من وجوه اما اولا فلان ما اورده اعتراضا اولا
من كون هذا الدليل جاريا فى نفى اختيار العبد و
ثانيا من كونه جاريا فى نفى الاختيار بالمعنى الاعم
الذى ثبت عند الحكماء ايضا عنه تعالى لا مفسدة
فيه بل هو المحمل المناسب لكلام المص لا حمله على نفى
الاختيار المخصوص كما عرفت واما ثانيا فلان قوله
ثم ان التاثير اه لو تم لدل على كون الدليل جاريا
فى نفى التاثير مطلقا سواء كان بالايجاب او بالاختيار

فلا يظهر لاختصاص نفي الاختيار بالمعنى الذي
يثبت عندهم بالذكر وجه واما ثالثا فلان كلام
في السؤال والجواب مشعر بانه حمل امكان الصدور
واللاصدور الذي وقع تفسير الاختيار في كلامهم
على الامكان الذاتي وح يلزم كون كل موجب مختارا
وفساده ظ وقد مر تحقيق الفرق بين الامكانين
فتذكر واما رابعا فلانه بعد الخلط بين الامكانين
لا يبقى فرق بين ما ذكر في دليل لانا نقول وبين
الجواب الذي ذكره المص على الدليل بقوله ويمكن
عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين
فانه فاع الدليل المذكور بهذا الجواب لا يصلح دفعا
لما اورد عليه من جريانه في نفي الاختيار بالمعنى
الذي ثبت عندهم والالزم عدم جريانه فيما اجرى
فيه بزعمه ايضا على الاختيار المخصوص بالمتكلم لا

المص انما اجاب عنه بهذا الجواب قال المص قدس سره
ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر الخ قال
بعض الفضلاء قد سبق ان الامكان والصحة المذكور
في تفسير القدرة ليس حال الاثر في نفسه بل هو حال
التاثير والايجاد قال في شرح رسالة العلم وفرق
بين القدرة والايجاد والتاثير فان القدرة لا
يقال الا عند كون المؤثر بحيث يصح عنه التاثير
والايجاد والتاثير يعم ذلك ويشمل كون الموجد
والمؤثر بحيث يجب عنه الايجاد والتاثير واذا لحظ
الايجاد من غير اعتبار العلم والارادة فالاولى
ان يوصف بالقدرة فان الايجاد عند عدم وعند
اعتبار العلم والارادة يجب انتهى كلامه بالفاظه
وفيه تفسير القدرة وجواب الشبهة فالمراد من الاثر
ههنا ايضا التاثير وغيره الشيء بصدور الاثر يعني

المصّ انتهى كلامه واقول فى العبارة السابقة المحال عليها
جعل هذا الامكان وصفا للصدور واللاصدور
وظاهر ان التاثير والايجاد غير الصدور وذلك معتبر
فى جانب العلة وهذا فى جانب المصّ فالحوالة محل نظر
ثم انا بينا فيما سلف ان جعل هذا الامكان
وصفا للصدور وغير سديد او يؤول الى جعله
وصفا للمصّ وامكانا لوجوده فى نفسه بالقياس
الى الفاعل ولفظ الاثر فى المتن بمعناه الحقيقى
اعنى المصّ كما هو الظاهر منه لا التاثير وتعبير الشمّ
تفنن لا تفسير ثم لو بنينا الكلام على عدم الفرق بين
التاثير والصدور لتصح الحوالة وسلمنا ان الاثر
فى المتن بمعنى التاثير لكان ما فعله الشمّ تفسيرا
لا تغييرا فالعبارة ليس كما ينبغى وقد سلف منا
فيما سلف ايضا ان هذا الامكان يمكن جعله وصفا

للفاعل بحال نفسه من غير لزوم محذور وظاهر انه
لا بد ان يراد بالصدور فى العبارة المذكورة الاصدار
وعليه فليحمل كلام المصّ فى شرح رسالة العلم ثم قال
وبعض افاضل المعاصرين حمل الاثر فى المتن على المعلوم
وقرر الشبهة بان القدرة فرع امكان المعلول وهو
واجب ان اجتمعت شرايط تاثير فاعله وممتنع ان لم
يجتمع والجواب بانه ممكن بالذات واجب وممتنع
بالغير وقال توجيه الشمّ ليس بوجيه لان المصّ نسب
الامكان الى الاثر نفسه وهو الى صدوره واقول
فساد تقريره وعدم ارتباطه بالقدرة وتوجيه تقرير
الشمّ ظاهر لا ستره فيه انتهى اقول ما كلام المعاصر
فمبنى على الخلط بين الامكان بالنظر الى الفاعل الذى
هو معنى القدرة وبين الامكان الذاتى ولا شك
ان الشبهة لا يختص بنفى الاختيار بل يجرى فى نفى

التاثير مطلقا كما عرفت وهذه شبهة اخرى وجواب
اخر لا ارتباط لهما بهذا المقام واما توجيه تقرير الش
فهو ما قررنا لا ما زعمه فتدبر **قال الش** اي امكان
صدور الاثر باعتبار القدرة وحدها الخ لا نزاع
في ان هذا الامكان متفق عليه بين الحكماء والمليين
وقد جعل الش هذا هو معنى الاختيار المطلوب اثباته
هناك كما هو المتبادر من قوله بعيد ذلك فانا
ندعي امكان صدور الاثر الخ فظهر ان سياق
الدليل وجوابه لا يناسب الحمل على الاختيار المختص
بالمليين على ما زعمه المحشي العلامة **قوله** وح المناسب
ان يقال الخ لان لفظة الانضمام بظاهرها تدل على
زيادة الارادة وفي قوله المناسب ايماء الى انه يمكن
تاويل كلام الش بان المراد انضمام الارادة الى الذات
في الملاحظة العقلية فظهر وهذا ما في الحواشي التجريدية

حيث قال اي انضمامها اليها في الملاحظة والاعتبار
وح ينطبق الجواب على مذهب المص لان ظ كلامه
انه بصدد الايراد على المحشي العلامة وظهر بما قررنا ان ما
ذكره بعض الفضلاء بقوله وجهه في الحواشي التجريدية
بانضمامها في الملاحظة والمحقق زعم ان الش حسب الارادة
زايدة على الذات عند المص فلذا لم يؤوله محل نظر
وسيتضح عنقريب انشاء الله **قوله** وح فان الارادة عند
المص غير زايدة الخ اما على الذات فلما سيجي في المتن
من قوله وح وجوب الوجود يدل على نفي المعاني و
الاحوال والصفات وسيصرح الش هنالك بان
المراد منه نفي الصفات الزايدة مطلقا واما على الداعي
فلما سيجي من قوله وليست زايدة على الداعي واما
على العلم بالاصلح فلانه عين الداعي عنده لان الداعي
هو العلم بالنفع قال المص في شرح رسالة العلم و

المتكلمون ذهبوا الى اثبات الارادة فمنهم من قال
انه صفة زائدة على العلم قديمة او محدثة ومنهم
من قال انه علم خاص بما في وجود المخلوقات من المصالح
الراجعة اليهم وهو الداعي الى الايجاد ومنا هو مختار له
قوله ثم فان قيل اذا كان الارادة الخ قد عرفت
ان الشبهة المذكورة وجوابها انما تدلان صريحا
على نفي الاختيار العام وتجويز ثبوته ولكن العلامة لما
حمل الكلام في مقامي السؤال والجواب على الاختيار
المساوق للحدوث المخصوص بالمليين ولا ريب ان
انتفاء العام مستلزم لانتفاء الخاص بخلاف
ثبوته فانه لا يستلزم ثبوت الخاص كان التقريب عنده
تمام في الشبهة دون جوابها اذ ظاهر انه يصحح ثبوت
العام دون الخاص فلذلك ورد هذا السؤال و
حاصله انه اذا كانت العلة التامة لوجود العالم بجميع اجزائها

متحققة في الازل كما هو راي المص فكيف يمكن تخلف
المعلول عنه حتى ينتفي الايجاب الذي هو لازم بين للقدم
ويثبت الاختيار بهذا المعنى وهذا اشارة الى ملخص
الشبهة الاولى للفلاسفة وحاصل الجواب هو ان المتخير
انما هو التخلف عن مقتضى العلة التامة لا عن ذاتها كما
مر في المسلك الاول وقوله وان تحقق الايجاب بمعنى
استحالة انفكاك الحادث اشارة الى ان العلم بالاصلح
مقتض على سبيل الوجوب لا على سبيل الاولوية.
وقوله كما هو الاشارة اشارة الى ما ذكره سابقا من ان المص
قائل بالايجاب الخاص وقوله وسياتي تحقيق ذلك اشارة
الى ما سيجيء في الحاشية التالية وقد سبق منا في الكلام
على المسلك الاول ما فيه غنية عن الاعادة فتذكر فظهر
بما قررنا ان السؤال ليس مختصا بالقائلين بعينية
الارادة ولا مبتنيا على الفرق بينها وبين الزيادة وان

او هو ذلك ظاهر عبارة الع وتوجيهها انه لما كان
بصدد الاعتراض على جواب اصل الشبهة المورد
فى نفى الاختيار وكان الجواب المذكور انما يستقيم على
رأي من قال بوجوب الفعل بالنظر الى الارادة سواء
كانوا قائلين بعينية الارادة كالمص او بتجددها كبعض
شيوخ المعتزلة اذ جواب الاشاعرة عن الشبهة المذكورة
انما هو منع اجتماع المتنافيين مستندا بعدم تحقق الوجوب
فى الاثر اصلا وظاهر ان السؤال المذكور لا يتوجه على
القائلين بحدوث الارادة بل يختص بالقائلين بالعينية
فلذلك اقحم العلامة حديث العينية فى السؤال والا
فمحصله وارد على كل من زعم عدم تجدد شرط حادث
عند الفعل ولذلك ايضا اجاب العلامة عن هذا السؤال
بما يخص مذهب المص من التمسك بالاصلح وسكت
عما هو جواب الاشاعرة عن هذا السؤال من تجويز

التخلف والترجيح بلا مرجح مراعيا فى جميع ذلك تخصيص
مذهب المص بالنقض والابرام اذ هو المجيب عن اصل
الشبهة والكلام بجر الكلام وصاحب الحواشى التجريدية
قرر محصل سؤال الع بان الارادة لما كانت عين
الذات عند المص فالفعل اللازم لها لازم للذات عنده
فينتفى الاختيار المخصوص عنده نعم يصح على مذهب
الاشاعرة القائلين بزيادة الارادة ومحصل الجواب بان
عينية الصفات لا معنى لها الا ان الاثر المترتب على
صفة الارادة فيما اذا كانت قائمة بالذات يترتب هناك
على نفس الذات وحدها فالذات باعتبار ترتب اثر
الارادة ارادة وبدونه ذات بحت فكما يجوز عند
الاشاعرة اقتضاء الذات مع الارادة الزائدة القديمة
لوجود الحادث فى وقته باعتبار العلم بالاصلح فكذلك
يجوز عند المص اقتضاء الذات باعتبار كونه ارادة لوجود

في وقته باعتبار العلم بالاصلح ثم اورد تحقيقا حاصله
ان خلاصة الشبهة واردة على المص والاشاعرة بلا
تفاوت اذ كما ان الذات قديمة عند المص كذلك مجموع
الذات والارادة عند الاشاعرة فلم يكن انفكاك
الفعل ازلا عن الذات متصورا على اي حال والتمسك
بحدوث تعلق الارادة مع قدمها غير مجد لان سبب
التعلق ان كان هو الذات مع الارادة لزم قدمه ايضا
وان كان تعلقا اخر لزم تسلسل التعلقات المتحققة
في الواقع لا بمجرد الاختراع والتعمل ثم قال وما تقرر
عند الاشاعرة هو انه يجوز الترجيح بلا مرجح لا مع
قطع النظر عن الارادة فلا بد ان يكون بمداخلة العلم
بالاصلح وهو مع الذات كاف في صدور الحادث
بلا حاجة الى تعلق الارادة فكما ان الفعل عندهم مترتب
على الذات الماخوذة مع الارادة مع العلم بالاصلح في

وقت معين فكذلك الفعل عند المص مترتب على
الذات الماخوذة باعتبار الصفات في ذلك الوقت
فالجواب مشترك هذا ملخص مقالته واقول لا اختصاص
لهذا السوال بمذهب المص كما قرره اولا بل يرد على كل من
قال بعدم توقف وجود الحادث على شرط حادث و
ليس مبتنيا على عينية الارادة وان اوهمه ظاهر عبارة
العلامة وقد عرفت توجيهها وبذلك يظهر ان
التعرض لتحقيق معنى العينية في الجواب مما لا ارتباط
له بالمقام ولا مدخل له في الجواب اصلا وما يستفاد
من كلامه من تمسك الاشاعرة في الجواب بالعلم بالاصلح
ففساده واضح لان حاصل جوابهم عن هذه الشبهة
كما عرفت هو تجويز ترجيح القادر بارادته القديمة
احد طرفي المقدور بلا داع مرجح ولا شك انه لا معنى
للداعي الا العلم بالنفع الذي يؤول الى الاصلح وهو مرجح

لو قوع الحادث في وقته فالتمسك به منهم في هذا
الجواب في قوة جمع النقيضين وما ذكره انه من
اشتراك خلاصة الشبهة كلام حق لكن ما ذكر بعد
ذلك من حديث حدوث تعلق الارادة لا ينافي
شيئا من مذهبي المص والاشاعرة القائلين بعدم
توقف الحادث على وجود شرط حادث ويستفاد
من كلامه هناك انه لم يفرق بين الامور الانتزاعية
والاختراعيات وهذا ايضا عجيب وما ذكر من ان
الجواب بالعلم بالاصلح مشترك فقد عرفت فساده
بل التمسك به انما يلايم مذهب القائلين بالايجاب
الخاص كالمص ومن يحذو حذوهم دون الاشاعرة قال
الشارح بل تحقيقه ان كون الارادة موجبة لصدور الفعل
كاشف عن امكانه بالنظر الى ذات الفاعل من دون
ملاحظتها وقوله فان القادر الخ دليل عدم المنافاة

قوله ان للقايل ان يقول الوجوب بالاختيار الخ لا يخفى
عليك ان حاصل هذا السؤال والسؤال المصدر بقوله
فان قيل واحد كما يشعر به قوله والحاصل الخ والكلام في
عدم اختصاصه بالمص وعدم ابتنائه على عينية الارادة
وتوجيهه بما يوهمه ظاهر العبارة ما مر واذ تخلل بين السؤال
الاول وبين ما يريد ذكره من الابحاث الاتية بعض
الوسايط اعاد السؤال بعينه ليرتبط به الابحاث الاتية
من غير انتشار وقوله عن تعلقها بالمراد يعني عن وقوع
متعلقها او وجود مرادها وليس المراد حدوث تعلق
الارادة كما هو مذهب بعض المعتزلة اذ هو لا يلايم مذهب
المص الذي هو بصدد ايراد السؤال عليه اذ الارادة متعلقة
عنده في الازل بحدوث الفعل فيما لا يزال فظهر ان ما
ذكره بعض الفضلاء بقوله والفرق بين هذا الايراد
وما في الحاشية السابقة لا يحتاج الى البيان محل نظر اذ لا

فرق بينهما الا في العبارة والتحقيق الثاني الكافي هو
ما سيذكره في اخر الحاشية بقوله اقول تقدم رتبة الاثار
قوله فان قيل انفكاك العلة التامة الخ قد مر الكلام
على هذا السوال وجوابه في الوجه الخامس من الطريق
الاول من اجوبة الشبهة الاولى للفلاسفة بما لا مزيد عليه
فعليك بالرجوع اليه قوله رح جايز عند الحكماء قال
بعض الاعلام كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض
وتقدم دورة على اخرى متصلة بها فان الحكماء يجعلون
الزمان والحركة كما ذكرنا جزء من العلة التامة قالوا انهما
معدات اقول ما ذكره اكمل العلامة من تجويزهم التخلف
المذكور لعدم تخلل زمان انما يصلح وجها لتقدم العلة
التامة التدريجية بالزمان على المعلول الاني الوجود
ولا يصلح وجها لتقدم العلة التامة التدريجية على
معلول تدريجي كدورة على اخرى اذ هناك تخلل الزمان

بين تمام العلة ووجود المعلول تتمة ويمكن طلب الترجيح
منه ولا بد في دفعه من التمسك بما مر في الوجه الخامس فتذكر
قوله رح بحيث يتخلل بينهما زمان وهي اي عدم تكمم
متفقد بحيث يتوهم تحقق زمان وليس مراده بهذا القول
تحقق الزمان الموهوم اذ هو لا يوافق مذاقه قوله رح
بناء على انه يجوز الترجيح بلا مرجح قال بعض الفضلاء
اشارة الى ان محالية تخلف العلة التامة عن المعلول
ليست بالذات بل من حيث انه مستلزم للترجيح بلا مرجح
فلو ظهر انه غير مستلزم له او فرض جواز كما يقوله
الاشعري لم يكن ذلك محالا وهذا بخلاف تخلف
المع عن العلة التامة اذ الظاهر انه مح لذاته مناقض
لتمامية العلة انتهى واقول التخلف من الاضافات
المتشابهة الاطراف فتخلف المع عن العلة لا ينفك
عن عكسه وحالهما في المحالية بالذات او باعتبار

استلزام محال اخر واحد والتامل لا يفرق بينهما وانما
الفارق بين ما ذكره العم اولا وقال ان الفلاسفه
جوزوه وبين ما ذكره اخرا وحكم بانهم جزموا باستحالته
هو كون التخلف على وجه يستلزم تخلل زمان وكونه
على وجه لا يستلزمه وهذا الفرق هو مراد العلامه
والتعبير في الاول تخلف المعلول هو العلة التامة وفي
الثاني بالعكس انما هو لمحض التفنن وليس اشارة
الى ان احدهما بالذات دون الاخر كيف وتخلف
المع عن العلة التامة ايضا انما يكون مستحيلا لاستلزامه
للترجيح بلا مرجح **قوله** رح فلا بد من بيان امكانه
وكونه الخ اقول قد عرفت بما مر من الكلام على المسلك
الاول هذا التخلف غير ممكن وليس هو في قوة
ما جوزه الفلاسفه من تخلف المعلول الاني عن
العلة التامة التدريجية بل هو في قوة تقدم العلة التامة

التدريجية بل هو في قوة تقدم العلة التامة التدريجية
على معلول مثله بالزمان وذلك مح ولا بد في جوابه
من التمسك بما مر فكذا هذا التخلف ثم ان العم رح
لم يزد في ذيل اقول على ما سلف حرفا ولا كلاما ولم
يشف بالتحقيق الكافي ظما ولا وادا ولم يسق الصادين
الى ذلك العين علا ولا نهلا وما افاد في موضعي
الجواب لا اثر في الحوالة وان اردت البسط فعليك
بالرجوع الى ما اسلفناه في الرسالة **قوله** رح بناء
على الخلاف في ان الترك امر فعل الخ اي كف النفس
عن الفعل **قوله** رح هذه العبارة والعبارة السابقة
الخ اما هذه العبارة فلما عرفت من ان ظ لفظ
الانضمام هو زيادة الارادة فيحتاج الى العناية
السابقة واما السابقة فلان ظ لفظه رح يدل على
حدوث الارادة فحمله على زيادته واما ما ذكره بعض

الفضلاء من ان لفظه بان يريد في السابقة ولفظة
الاستجماع في منه ليشعران بالتجدد ايض فمحل نظر
لان الاولى وان دلت على التجدد لكونها بصيغة
المضارع لكن لعلامة اوردها فيما اوردها بدلا
عنها فليست تلك الدلالة منظورة له واما الثانية
فلا دلالة لها على التجدد بل لعله يدل على الدوام و
الاستمرار لكون الاستجماع مصدرا وفي قوله الليثا
على ما ينبغي وقوله والعبارة اللائقة اشارة الى
جريان العناية السابقة في هاتين العبارتين فليتا
خطائين والتبديل صوابا وكذا في قوله فانهما
اي مجموعهما لا كلا منهما لما عرفت لا يناسبان
الا مذهب من قال آه ثم الاولى من البدلين و
ان كانت لا يقتضي من حيث عدم اشتمالها على لفظ
ح لكن ظ اضافة الارادة الى الذات كما وقع فيها

هو الزيادة فلا رجحان لما من جهة الزيادة على مبدل
منها اللهم الا ان يجعل الاضافة بيانية ويخدشه
ما اشتهر بين النحاة من ان المعتبر فيها هو كون المضاف
اعم من وجه من المضاف اليه فلا يكفي مطلق الاتحاد
بينهما في صحتها نعم يرد حينئذ من جهة عدم دلالتها على
الحدوث واما الثانية فلغلطة مع فيها تفيدها
فيين الانضمام في المعوض عنها والتوجيه مشترك
فالليا قد ممنوعة بل لعل الامر بالعكس لدلالة البدل
على زيادة القدرة ايض ثم ان العمر ن صرح بقوله
ولعل الش تسامح لك بما ذكرناه سابقا من تاويل
عبارات الشرح الدالة على الزيادة منظور له ولذا
استدرك عنه بقوله لكن اذ لولا التاويل الماصح
الاستدراك وهناك تيضح النظر السابق المورد على
صاحب الحواشي المحرر به وبعض الفضلاء فتذكر ولا

يعني ان ما نسبه المحشي العلامة الى الشارح من انه اعتقد ان مذهب
المص اثبات الارادة الزائدة فالشارح بري منه وستعرف
ان شاء الله تعالى ان كلام الشارح لا يدل على ما فهمه المحشي
وعلى تقدير تسليم انه يدل على فهم الزيادة لا يدل
على اعتقاده ان الارادة حادثة عند المصنف
فالتسامح في العبارة المشعرة بالحدوث لا لازم التسامح
قوله كبعض شيوخ المعتزلة قال بعض الفضلاء
اول من احدث القول بحدوثها منهم ابو الهذيل
العلاف اثبت ارادات لا محل لها يكون البارى
تعالى مريدا بها ثم تابعه في ذلك من متاخريهم ابو
على الجبائي وابنه ابو هاشم الا ان ظ عبارة الشرح
المشعر بمغايرة الارادة للخلق والايجاد حيث قال
بان يريد الفعل وح يجب الفعل وليس المراد من الفعل
المعلول المقابل للترك بل المراد بهما الايجاد وعدمه

لا يناسب قول العلاف فانها عين خلقه حكى الكعبي
عنه ان ارادته تعالى لما خلق خلقه له وخلقه عنده
قول لا في محل يعني لفظة كن والاشبه ان يكون
مراد المحقق ببعض شيوخهم معمر بن عباد حكى
الكعبي عنه ان الارادة من الله للشيء غير الله وغير خلقه
له وغير الامر والاخبار والحكم وهذا الشيخ يبالغ في
نفي القول بالصفات الازلية الزائدة ويكفر به
فيكون مذهبه حدوث الارادة وهو الذي يقول
بان كل عرض قائم بمحل فانما يقوم به لمعنى اوجب القيام
بل كل معنى اتصف به شيء حتى مخالفة الضد للضد
ومغايرة المثل للمثل ومماثلته فقال بعدم تناهي
افراد انواع الاعراض والمعاني والتجأ الى القول بالتسلسل
في كلها ولذلك سمي هو واصحابه باصحاب المعاني
فظهر مناسبة قول المص المحقق بعد حصول التمام

فی ارادة الارادة ثم قال فی حاشیته ثم اعلم
ان من قال ان الارادة الحادثة عین الایجاد یمکنه
عدم التزام التسلسل کما لا یخفی نعم انما یلزم علی من قال
بانها معلولة لارادة قدیمة مرجحة للایجاد انتهی واقول
ننقل اولا المذاهب الواقعة فی ارادة الله سبحانه
علی ما نقله صاحب المواقف لیتضح المقام حق
الاتضاح ویظهر ما فی کلام صاحب المواقف
وفی کلام هذا الفاضل من الانظار قال صاحب
المواقف قال الحکماء ارادته تعالی نفس علمه بوجه
النظام الاکمل ویسمونه عنایة وقال ابو الحسین
وجماعة من رؤساء المعتزلة کالنظام والجاحظ
والعلاف وابی القسم البلخی ومحمود الخوارزمی
هو علمه بنفع فی الفعل ویسمیه ابو الحسین بالداعی
وقال ابو الحسین النجار انه امر عدمی وهو عدم کونه

مکرها ومغلوبا وقال الکعبی هی فی فعله علمه بما فیه من
المصلحة وفی فعل غیره الامر به وقال اصحابنا
ووافقهم جمهور معتزلة البصرة انها صفة
مغایرة للعلم والقدرة یوجب تخصیص احد
المقدورین بالوقوع ثم قال وارادته تعالی قدیمة
اذ لو کانت حادثة لاحتاج الی اخری مستندة الی
ثالثة ولزم التسلسل فی الارادات وقالت المعتزلة ای
الجبائیان وعبد الجبار ومن تابعهم انها حادثة
قائمة بذاتها لا بذاته تعالی فکانه ماخوذ من قول
الحکماء انه عند وجود المستعد للفیض یحصل
الفیض وقال شارح المواقف توجیها لاخذ ان قیام
الصفة بذاتها یستلزم ان لا یکون صفة وهو محال
فکانهم ارادوا بالارادة المعدات المکتنفة بمادة
الممکن فالارادة بهذا المعنی قائمة بذاتها وفیه نقد لابد

خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة
والاظهر فى وجه الاخذ انهم فهموا من كلام الحكماء
ان مخصص الحادث بوقته يجب ان يكون حادثا فيه
اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما
اعتقدوا كون المخصص ارادته تعالى حكموا بحدوثها
ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجاوا الى
انها قائمة بذاتها وقالت الكرامية انها حادثة قائمة
بذاته تعالى ويعرف بطلانهما بما ذكرنا من لزوم التسلسل
فى الارادات ثم اورد خاتمة فى ضبط مذاهب المتكلمين
فى كونه تعالى مريدا فقال قال الامام الرازى فى
الاربعين كونه تعالى مريدا اما نفس ذاته وهو قول
ضرار او لا وحينئذ اما ان يكون امرا سلبيا وهو احد قولى
النجار او امرا وجوديا فاما ان يكون معللا بذاته تعالى
وهو القول الاخر او امر معللا بمعنى قديم غير ذاته تعالى

وهو قول اصحابنا واما معللا بمعنى حادث وهو اما
قايم بذاته تعالى وهو قول الكرامية او موجود لا فى
محل وهو قول الجبائية وعبد الجبار من المعتزلة
او قائم بغير ذاته تعالى ولم نر احدا ذهب اليه
هذا ما ذكره المتن والشرح ويفهم منه ان مذهب
العلاف والكعبى هو كون الارادة عين العلم
بالاصلح ولا شك انه اما عين ذاته او قائم به فلا
يوافق هذا ما ذكره صاحب المواقف ايضا فى مبحث
الاعراض حيث قال اتفقوا على ان العرض لا يقوم
بنفسه الا شرذمة قليلة كابى هذيل العلاف ومن
تبعه من البصريين فانه جوز ارادة عرضية تحدث
لا فى محل وجعل البارى تعالى مريدا بها فبين كلامه
تدافع ولعل المراد بالعلاف المذكور فى العبارة
الاولى غير ابى الهذيل ثم ما حكاه هذا الفاضل

عن الكعبي من كون مذهب ابي الهذيل كون الارادة
والخلق شيئا واحدا وهو لفظة كن المخلوقة لا في
محل مما صرح به شارح المواقف في تعداد فرق
الاسلام قال اول من احدث القول بارادة لا في
محل هو العلاف قالوا بعض كلامه لا في محل وهو
كن وبعضه في محل كالامر والنهي والاستخبار وذلك
لان تكوين الاشياء كلمة كن فلا يتصور لها محل و
قالوا ارادته تعالى غير المراد فقيل لان ارادته عبارة
عن خلقه للشي وهو مغاير لذلك الشي بل الخلق
عندهم قول لا في محل اعني كلمة كن وايضا نقل صاحب
المواقف في بحث الاعراض عن المعتزلة انهم عرفوا
العرض بما لو وجد لقام بالمتحيز ثم قال ولا ينعكس
على اصل من اثبت منهم عرضا لا في محل كابي هذيل
العلاف للكلام فانه قال بعض انواع كلام الله لا

في محل وكبعض البصريين القايلين بارادة قائمة لا في
محل فبين كلامي في المواقف تدافع لانه ينسب فيما
نقلنا سابقا القول بالارادة التي لا محل لها الى
ابي الهذيل وهناك اورد على القايلين بالارادة
المذكورة ولم يذكر فيهم الهذيل الا ان يقال ليس ذلك
لانه لم يقل بالارادة القائمة لا في محل حتى يتدافع
الكلامان بل فرق هناك اشارة الى ان الارادة
القائمة لا في محل عنده كلام هو لفظة كن بخلاف ما
عند البصريين واذا احطت بما تلوناه خبرا فنقول
بعد تسليم ان كلام الشارح مشعر بمغايرة الارادة للخلق
يرد على هذا الفاضل ان القايلين بقيام الارادة
الله تعالى بذاتها ليس كلهم ذاهبين الى القول بالتحاد
الخلق والارادة اذ لم ينقل ذلك احد عن الجبائيين
واتباعهم من المعتزلة فكيف يكون اشعار كلام الشارح

بما ذكره معنا لكون بعض الشروح اشارة الى معمر بن
عباد بل الظاهر اشارة الى كل من قال منهم بحدوث
الارادة لم يقل بكونها نفس الخلق والتكوين سوا
اثبت محلا للارادة ام لا ثم ما نسب الى معمر بن عباد
ان قيام الارادة الحادثة بذات الله تعم ماخوذ فيه
بقرينة المقابلة وهو مذهب الكرامية كما علمت و
انت قد علمت بما نقلنا ان التم لازم على تقدير حدوث
الارادة مطلقا فتخصيص لزومه بمذهب معمر بن
عباد كما يظهر من قوله فظهر مما تقرر قول المحقق
بعد حصول التم منظور فيه وكذا ما ذكره في حاشية
الحاشية من ان من قال بان الارادة الحادثة عين
الايجاد يمكنه عدم التزام التم كيف والارادة الحادثة
لا بد له من علة تامة فان كانت الذات كافية في
تحققها لزم التخلف والا احتاج الى مخصص هو

ارادة اخرى وهكذا سواء كانت تلك الارادات الحادثة
عين الايجاد ام لا وذلك ظ لا يقال لعله حمل قوله
بعد حصول التم في ارادة الارادة على التزام التم
بمعنى اتخاذه مذهبا فانه لما ظن ان مذهب معمر حدوث
ارادة الله تعم وانه لم يقل بقيام الارادة بلا محل فيكون
الارادة الحادثة عنده قائما بمحل وكان من مذهبه ايضا
ان قيام كل صفة بمحل فانما هو لمعنى يوجب القيام و
الكلام في هذا المعنى كالكلام في الصفة وهلم جرا
فيكون قيام كل صفة بمحلها مستلزما لحصول التم
في المعاني الموجبة للقيام وهو يلزم مثل هذا التم
صح يظهر تخصيصه بمذهب معمر بن عباد لانا
نقول بعد الاغماض عن عدم دلالة اللفظ عليه لا
خفاء في ان ما يلزمه هو واصحابه انما هو التم في المعاني
التي توجب القيام وذلك تم في ارادة الارادة فتبصر

قوله قال المص فى شرح الاشارات الخ لما نسب الى الش
اعتقاده كون الارادة زايدة على الذات عند المتـ
والباعث للش على هذا الاعتقاد لو كان انما هو
قول المص وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد
فى وقت يدل على ارادته لان ظ هذا القول انه
لما كانت نسبة ذات الفاعل القادر الى طرفى الفعل
والترك والى جميع وقات وجودها سواء فيجب وجود
امر اخر غير ذاته به تخصيص احد المتساويات وهو
الارادة فنبه العلامة على دفع ذلك التوهم بنقل
عبارة المص فى شرح الاشارات لانها صريحة فى
ان كون الارادة مخصصة لاحد الامور المتساوية
بالنسبة الى القادر لا يستلزم زيادتها كما عند الكعبى
وغيره من الذين لا يعترفون بتجدد امر غير الفعل
من المعتزلة النافين للصفات الزايدة قوله

ثم قال واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة
المتجددة الخ قال بعض الفضلاء خص عدم الاعتراف
بتجدد امر بهم اذ الاشعرى يقول بتجدد التعلق واقول
القول بتجدد التعليق بالتزام الش فى التعلقات او
بدونها وان نسبوه فى المشهور الى الاشاعرة وصرح
به بعض منهم لكنه لا يناسب طريقتهم لانهم لما جوزوا
الترجيح بلا مرجح فلا حاجة لهم فى جواب شبهة الفلاسفة
وطلب العلة لتخصص الحدوث بوقته الى القول بتجدد
مخصص بل يكفيهم ان يقولوا ان الذات مع الاراده
والتعلق متحققة فى الازل والقادر يرجح بهذه
الارادة المتعلقة فى الازل وجود الفعل فيما لا يزال
من غير مرجح ومخصص اخر لان هذا شان الارادة
فالقول بحدوث التعلق بطريق المعتزلة اشبه ولذلك
نقله الش الجليل فى بحث حدوث الاجسام عند شرح

قوله المص قس واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله
وجعله من اجوبة الغير المجوزين للترجيح بلا مرجح دون
المجوزين له والا لكان المناسب نقله عند شرح
قوله المص بعد العبارة المذكورة بل المختار يرجح
احد مقدوريه بلا مرجح عندهم بعضهم اذ قد صرح الشارح
بان العبارة الثانية اشارة الى جواب الاشاعرة وبما
قررنا ظهر ما في كلام شارح المواقف حيث ذكر صاحب
المواقف ان الثالث من شبه القدم الفلاسفة هي ان
فاعلية الفاعل للعالم قديمة ويلزم منه قدم العالم
لان الفاعلية لو كانت حادثة لتوقف على شرط حادث
مختص بذلك الوقت والا لزم الترجيح بلا مرجح و
الكلام في ذلك الشرط كما في الحادث الاول فيلزم
التسلسل ثم ذكر في الجواب عنها ان ترجيح الفاعل المختار
عندنا لاحد مقدوريه على الاخر انما هو لمجرد الارادة

ولا حاجة فيه الى داع مرجح كما تقدم تحقيقه في مثال الهارب
من السبع فنقول الفاعلية حادثة لمجرد الارادة المتعلقة
بالمقدور فقال شارحه وقد يقال منه الارادة ان
كانت قديمة لزم قدم المقدور وان كانت حادثة
احتاجت الى ارادة اخرى فيلزم التسلسل فيجاب اما
بجواز ترتب الارادات او ترتب تعلقات ارادة
قديمة الى ما لا يتناهى واما بجواز حدوث تعلقها
في وقت معين بلا مخصص لكون التعلق امرا
اعتباريا انتهى فانه يمكن في الجواب اختيار انها
قديمة ومنع قوله لزم قدم المقدور مستندا بجواز
تخلف الاثر عن الفاعل المختار المستجمع لان من شانه
القادر ترجيح احد مقدوريه من دون داع مرجح
مخصص ولا حاجة لهم الى القول بتجدد الارادات و
التعلقات فان قلت قد ظهر من عبارة المص المنقول

ان المعتزلة فريقان فريق يقولون بتجدد الارادة وآخرون
لا يعترفون بتجدد شيء اصلا وظاهر ان القول بتجدد
التعلقات مع قدم الارادة لا يوافق قول شيء
من الفريقين ثم لنا عبارته قدس لا يدل على انحصار
المعتزلة في هذين الفريقين فلعله لم يعتد القائلين
بالقول المذكور منهم لعدم الاعتداد بهم لقلتهم
على انه لا يبعد ادراجه قدس اياهم تحت القائلين
بتجدد الارادة على ان يكون المراد بتجدد الارادة
اعم من تجدد نفسها وتجدد تعلقها **قوله** والظاهر
ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير الخ انما قال
والظاهر اذ يحتمل بعيدا كون مرادهم هو الامتناع بالذات
بان يقولوا ان العالم يمتنع عليه الوجود الازلي والفاعل
يمتنع عليه التاثير ولا امتناعا ذاتيا كما نقل عن بعضهم
ومع انه كلام خال عن التحصيل يرد عليه ان الحدوث

ح لا يكون دليلا على الحدوث ولا يحتاج الى ارادة مخصصة
ثم اعلم ان القول بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت
هو قول الكعبي وعلل هذا الامتناع بانه لا وقت قبل
وجود العالم ومن قال بوجوب الاصلح كالمص وان كان
قائلا بعدم تحقق وقت قبل وقت اول الحدوث لكنه
لا يعلل الامتناع المذكور بعدم تحقق الوقت قبل العالم
فان وجوب الاصلح كاف لترجيح الايجاد في الوقت
الذي اوجده فيه وان فرضنا تحقق وقت قبل ذلك
الوقت كما لا يخفى فمؤدى العبارتين وان كان واحدا في
كون صدور العالم قبل الوقت الذي وجد فيه ممتنعا
بالغير لكنه مختلف في ذلك الغير واذ قد تقرر كون مذهب
المص هو وجوب الاصلح فيجب حمل ما ذكره في مبحث الجواهر
من قوله واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اما
على انه في صدد نقل مذهب الكعبي واما على ان مذهبه

فی هذا الکتاب غیر ما ذهب الیه فی شرح الرسالة وانما
علی انه قدس سره راعی کون مؤدی القولین واحدا فی کلیه
وان کانا متغایرین من الوجه الذی ذکرناه فیکون
ذلک منه قدس سره تسامحا **قوله** ولیعلم ان مختار المص ره
الخ لاخفاء فی انه لا تفاوت بین علمه بالاصلح وبین
علمه بالنظام الاعلی الا بالعبارة فالمص وافق الحکما
فی کون کل واحد من العلم والارادة عین ذاته تع
وفی الحکم باتحاد الصفتین وخالفهم فی القول
بحدوث العالم مع وجوبه بالارادة التی هی عین
الذات وبین فی تعلیقاته ان معنی عینیة صفاته سبحانه
وتع هو ان ما یترتب فیئا علی حصص العلم و
الارادة مثلا انما یترتب فیه علی نفس ذاته المقدسة
من غیر قیام حصة فذاته باعتبار انه یترتب علیه
انکشاف الاشیاء علیه علم بحت وباعتبار انه یترتب

علیه تخصیص احد طرفی المقدور ارادة بحت وهکذا
فان کان مرادهم باتحاد هذه الصفتین انه لا یتحقق
فیه سبحانه وتع امران متمایزان فی الخارج وحصتان
قائمتان به متمایزتان بحسب نفس الامر احدهما
علم والاخر ارادة فذلک شان جمیع صفاته الحقیقیة
فیجب الحکم باتحاد جمیعها من غیر تخصیص بالعلم و
الارادة وان ارادوا انه لا تغایر بینهما بحسب المفهوم
ومن جهة ملاحظة العقل والاعتبار ففساده لا یحتاج
الی البیان اللهم الا ان یقال مختار الاول ونقول
تخصیص العلم من بین الصفات بکون الارادة متحدة
معه من باب المثال اتکالا علی انه بعد وضوح الامر
بین العلم والارادة یقاس علیهما غیرهما ولعل فی
قول المص ره فی شرح رسالة العلم اشعارا بذلک
حیث قال بعد تحقیق ان حیثیته قدرته تع وحیثیة

علم بعدد ون لا يتغايران الا بمحض الملاحظة العقلية
وتوسيم تكثر بما فيا سا على الممكن خطا وقال والارادة لا
اخص من العلم والمتكلمون ذهبوا الى اثباته فمنهم
من قال انها صفة زايدة على العلم قديمة او محدثة
بها يخصص المراد ومنهم من قال انها علم خاص بما
فى وجود المخلوقات من الصالح الراجح اليهم و
هو الداعى الى الايجاد ثم قال والحكماء زعموا انها
العلم بنظام الكل على الوجه الاتم واذا كانت
القدرة والعلم شيئا واحدا مقتضيا لوجود الممكنات
على النظام الاكمل كانت القدرة والعلم والارادة
شيئا واحدا فى ذاته مختلفا بالاعتبارات العقلية انتهى
وانت خبير بما فى هذا التوجيه من البعد فان قولهم
ارادة الله هى علمه بالاصلح يرجع الى قضية متعارفة
حكم فيها بان الذات المقدسة التى هى فرد للارادة

باعتبار يصدق عليها انها علم باعتبار اخر وهذا
المعنى مع انه خلاف ما يتبادر من هذا القول اما
لازم للحكم بعينية صفاته تعالى او عينيته فجعله
مسئلة مدونة فى الكتب منفردة عن مسئلة العينية
ممتازة عنها لا يخلو عن تكرار وبناء على انه مخالف
لما صرح به الشيخ فى ثامنة الهيات الشفا فى فصل
نسبة المعقولات اليه تعالى حيث قال فواجب الوجود
ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة
المفهوم لعلمه انتهى وسيجئ منا انشاء الله تعالى زيادة بسط
فى تحقيق ارادته فى الموضع المناسب لها فانتظر
الشرح تقرير الدليل الثانى الخ لما كان معنى القدرة
هو امكان الفعل والترك بالنظر الى ذات الفاعل
وفى كل واحد من حالتى الوجود والعدم يجب احد
الطرفين بالوجوب السابق واللاحق معا ووجوب

احد الطرفين ينافى امكان هذا الطرف وهو ظاهر
وكذلك ينافى امكان الطرف المقابل له ضرورة
استدعاء وجوب الطرف المفروض ولامتناع
الطرف المقابل له فثبوت القدرة يستلزم اجتماع
المتنافيين من وجهين فالملحوظ فى الدليل الاول
وجوابه هو الوجه الاول فى الدليل الثانى وجوابه
هو الوجه الثانى ثم هذا الدليل كالدليل الاول
لو تم فانما يدل على ثبوت الجبر والاضطرار وعلى
نفى الاختيار المقابل له المتفق عليه لا نفى الاختيار
المخصوص بالمليين وكذا ما ذكره الشارح القديم فى جوابه
انما يصح ثبوت الاختيار العام المتفق عليه فظهر ان
السؤال والجواب كليهما غير مناسبين لمحل الخلاف
بين المص والحكماء على ما قرره الشارح العلامة وايضا
لو تم هذا الدليل لدل على نفى قدرة العباد ايضا

المص واكثر المعتزلة من ان تعلق القدرة بالطرفين
على السواء واما الاشاعرة القائلين فى القدرة
الحادثة بان القدرة الواحدة لا يتعلق بالطرفين
لان القدرة على الفعل مع الفعل وعلى الترك
مع الترك فتعلق قدرة واحدة بهما مستلزم
لاجتماع المتنافيين بل القدرة على الفعل لا يكون
حال الترك وبالعكس فالظاهر ان هذه الشبهة لا يرد
عليهم فى القدرة الحادثة والجواب عن هذه الشبهة
على راى المص والحكماء ومن يحذو حذوهم من
المعتزلة انما هو ما ذكره الشارح القديم اما بعينه لو كان
الوجوب الماخوذ فيها هو الوجوب السابق واما
بتغيير فى عبارة الجواب كما ستطلع عليه لو كان الماخوذ
فيها هو اللاحق وكذا راى الاشاعرة على التقدير
الثانى مع تغيير العبارة الى ما ستعرف واما على

التقدير الاول فيمكنهم الجواب عنها بوجه اخر وهو
منع وجوب كل من الفعل والترك في حالتي تحققهما
على ما عرفت واما كلام المص فالحق انه ليس اشارة
الى جواب هذا الاستدلال اصلا بل هو اشارة الى
ما سيذكره المح العلامة في الحاشية الاتية **قوله** ويمكن
الجواب بان وجوب وجود الاثر الخ قال بعض الفضلاء
اقول هذا اذا كان بناء الشبهة على الوجوب السابق
اما لو كان بناؤها على الوجوب اللاحق كما هو ظ
الشرح فالانسب تقرير الجواب بان وجوب وجود
الاثر حال الوجود بالنظر الى الوجود لا ينافي امكانه
بالنظر الى الفاعل القادر وكذلك في حال العدم
انتهى واقول ظهور عبارة الشرح في كون بناء
الشبهة على الوجوب اللاحق غير مسلم وانت خبير
بانه على تقدير كون المراد هو الوجوب اللاحق لا

من التغيير المذكور في عبارة الجواب فقوله فالانسب
ليس بمناسب لعله اراد ان الظاهر من الشرح لما كان
هو الوجوب اللاحق فالانسب هذه العبارة حتى
يوافق ظاهر الشرح لكن عبارته لا يساعد هذا التوجيه
ثم قوله في تقرير الجواب لا ينافي امكانه بالنظر الى
الفاعل ينبئ عن غفلته عن مناط الفرق بين هذا
الدليل وبين الدليل الاول وعن عبارة المح العلامة
في الجواب حيث قال وجوب وجود الاثر بالارادة
لا ينافي امكان الترك الخ والحق في العبارة المغيرة
اليها تبديل ضمير امكانه بلفظ الترك **قوله** الشارح
يعني نختار انها حال عدم الاثر الخ اعلم انه يمكن حمل
كلام الشارح على محملين الاول ما حمل عليه المحشي العلامة وهو
انا نختار ان القدرة في حال عدم الاثر لكن معناها
التمكن من الفعل والترك في تلك الحال كل منهما بدلا

عن الاخر وحاصل الجواب ان زمان القدرة وهو حال
العدم غير زمان الفعل والترك الذي هو ثاني
الحال وح يرد على الجواب ما اورده الح العم من
نقل الكلام الى ثاني الحال وعود السؤال على
التقديرين والثاني انا نختار ان القدرة في حال
العدم لكن معناه التمكن من الترك في هذا الحال
الذي هو ظرف للقدرة ومن الفعل في ثاني
الحال فالقدرة الواحدة المتحققة في حال العدم
يتعلق بالفعل والترك معا لكن احد متعلقيها
واقع في الحال مجامعا لها في الزمان والاخر واقع
في ثاني الحال متاخرا عنها وح يندفع ما اورده
المحقق من نقل الكلام كما يظهر بالتامل وعلى كلي
المحملين يكون اختيار تحقق القدرة في حال العدم
من باب التمثيل اذ يمكن اختيار تحققها في حال

الوجود وتتميم الكلام في كل من المحملين ولما كان
المحمل الثاني فاسدا في نفسه اذ هو تفويت لمعنى
القدرة لان الفاعل ح يكون مضطرا في كل واحد
من الزمانين الى احد الطرفين وحقيقة القدرة
انما هو التمكن من الفعل والترك في زمان واحد
بمعنى التمكن من كل منهما بدلا عن الاخر في ذلك
الزمان كما صرح به الامدي حيث قال القدرة
صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد والاحداث
بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن
الترك والترك بدلا عن الفعل اعرض عنه الح العم
وحمل كلام الشـ على المحمل الاول واورد عليه ما اورده
فتبين بما ذكرنا ان حمل كلام المص على جواب الدليل
الثاني غير موجه على اي المحملين حمل فلا بد في توجيهه
من المصير الى ما حمله عليه الح العم **قوله** فيعود السؤال

على التقديرين قال صاحب الحواشي الفخرية عود
السؤال على التقديرين تم اذ لنا ان نختار وجود
الفعل في ثاني الحال فالتمكن من العدم في الحال
ومن الوجوب في ثاني الحال فيتحقق القدرة
بلا شبهة وقد عرفت ان وقوع كل طرف لا
ينفك عن وجوب ولزوم وهذا لا ينافي الاختيار
فلا يحتاج الى الجواب الذي ذكره انتهى اقول ظ
انه حمل كلام الشارح على المحمل الثاني وقد عرفت انه وان
كان يندفع به الايراد لكنه فاسد في نفسه ولذا
اعرض عنه المحقق العم ولم يتوجه له واما ما ذكره بعض
الفضلاء في الرد على الكلام المنقول من الحواشي
الفخرية بقوله ولا اخفاء في انه اختار مختار الاشاعرة
في القدرة الحادثة مع التمسك بالجواب الذي
ذكره المحقق فيرد عليه ان الحال وثاني الحال في

كلام صاحب الحواشي وقعا طرفين للوجود والعدم
اللذين هما متعلقا القدرة فيرجع كلامه الى
المحمل الثاني كما عرفت وليسا طرفين للتمكن حتى
يصير معنى كلامه ان التمكن من العدم في الحال و
التمكن من الوجود في ثاني الحال حتى يرجع الى مختار
الاشاعرة في القدرة الحادثة من ان القدرة
الواحدة لا تتعلق بالطرفين كيف وهو في صدد
توجيه كلام المص وهو قس قد صرح في مبحث الاعراض
بان تعلق القدرة الحادثة بالطرفين على السواء
على ان كلام المص اذا قرر بهذا الوجه يكون جوابا
عن الدليل الثاني الذي اقيم على نفي قدرة الله
تع فيكون الحمل على ما فهمه غير مطابق للدليل ثم
مراد صاحب الحواشي بقوله وقد عرفت الخ دفع ما
يمكن ان يتوهم من منافاة وجوب الفعل للامكان

الذي يقتضيه القدرة وكذا الترك وهو في الحقيقة
دفع للشبهة الاولى التي اجاب المص عنها بقوله ويمكن
عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين بنفس
هذا الجواب فانه اعاده هناك توضيحا للمرام وبيانا
ان هذا التوهم قد اندفع شانيها فما بين تمسكه بالجواب
الذي ذكره المحقق وكان كلام هذا الفاضل هناك
مبني على عدم التفاته الى ما هو مناط الفرق بين الدليل
الاول والثاني كما نبهناك عليه سابقا فتدبر قوله
وليعلم الخ تمهيد لتوجيه التمثيل بانه رد لقول الاشعري
ان القدرة لا تتحقق قبل الفعل على ما سيجيء فلذا
ذكر المحقق هذا البحث هناك وان سبق شروعها
في بحث الكيفيات النفسانية ثم اعلم ان هذا النزاع
لا ينافي نزاعا اخر وهو انه هل يتعلق بطرفي الفعل
والترك قدرة واحدة ام يتعلق بكل منهما قدرة

اخرى فمن قال بتقدمها على الفعل قال بتعلقها بالطرفين
ومن قال بمقارنتها للفعل قال بالثاني و
المعتزلة قائلون بالاول في كلا النزاعين لا النجارية
منهم فانهم وافقوا الاشاعرة فذهبوا الى الثاني
في كليهما قوله واستدل من قال بتقدمها
بوجهين الخ ذكر المص في مبحث الكيفيات النفسانية
على هذا المطلب ثلث ادلة ثالثها انها لو لم تتقدم
الفعل لزم احد الامرين اما قدم العالم او حدوث قدرة
الله تع واجاب الشارح عن الثالث بان النزاع انما هو في
القدرة الحادثة والمص لما صرح هناك من اول
الامر بان النزاع في القدرة الحادثة لم يذكر من الوجوه
الثلثة التي ذكرها المص الا الاولين اذ هما ينطبقان
على ما حرره من الدعوى دون الثالث قوله و
تكليف غير القادر وان كان جايزا عند الاشاعرة الخ

ما الوجوب لم يوجد متفق عليه بين جمهور العقلاء انه
كما ان المقدورية لا يمكن بشرط العدم نظرا الى الوجوب
اللاحق فكذلك لا يمكن في حال العدم ايضا نظرا الى
الوجوب السابق فامكان المقدورية بحسب نفس
الامر منتف في حال عدم الفعل واما امكان المقدورية
بالنظر الى ذات المكلف وبالنظر الى ذات المكلف
به فظاهر انه غير كاف في تعلق التكليف وانه لا
يخرج به التكليف عن كونه تكليفا بما لا يطاق
نعم يتجه هذا الجواب من قبل الاشاعرة على ما
حققنا انفا من انهم ينفون الوجوب السابق اصلا
انه يمكن في حال العدم تحقق الوجود بعده لا عنه امكانا
بحسب نفس الامر و[illegible] ذلك يرد عليه ان تجويزهم كفاية
هذا الامكان لتعلق التكليف مكابرة كيف ولو كفى
ذلك لزمهم تجويز تكليف الاعمى والزمن بالكتابة والمشي

بناء على نفي الحسن والقبح العقليين واما عند المعتزلة
القائلين بهما فتكليف غير القادر غير جائز عقلا
لامتناع القبيح على الحكيم تعالى عنه قال بعض الاعاظم
يمكن الجواب عن هذا الدليل من قبل الاشعرية
بوجه اخر غير ما ذكره المص وهو ان يقال التكليف
بغير المقدور بالفعل مع امكان كونه مقدورا لا فساد
فيه ولا شك انه في حال العدم يمكن كونه مقدورا له
بان يجعله موجودا بدل كونه معدوما وهذا الامكان
كاف في عدم كونه تكليفا بما لا يطاق والحاصل
انه للاشعري ان يقول انه لا نسلم ان التكليف يقتضي
فعلية القدرة بل يكفي امكانها وهي ممكنة في حال
العدم وان لم يكن بشرط العدم واقول هذا الجواب
من قبل الاشاعرة لا يتجه على ما ذكره هذا المحقق انفا
من انهم قائلون بالوجوب السابق وانا نقول بان ما الشيء

لتحقق امكان مقدورية المكلف به على زعمهم حسب
ما قررنا هناك ايض وفساده واضح **قوله** بان تكليف
الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال قال بعض
الاعاظم قوله هذا التزام ان تنجيز التكليف ليس
ثابتا قبل الفعل وهو حال الكفر ولا شك في بطلانه
اذ الظاهر ان الكافر في كل ان مكلف منجزا بالاسلام
بدلا عن كفره في هذا الان ويأثم بتاخيره الى الان
ولا يخفى انه لو رد الجواب المذكور بهذا الرد لتم الرد
انتهى واقول قد سبقنا الى هذا الرد المحقق مرزن في حواشيه
على الاعراض حيث ورد على الجواب المذكور قوله ويرد
عليه انه يلزم منه ان لا يكون الكافر مكلفا بايقاع
الايمان في جميع اوقات كفره مثل اول الكفر وهو الذي
عبر عنه بالحال وهذا خلاف الاجماع اللهم الا ان يقال
الكافر قبل البلوغ مكلف بايقاع الايمان في ثاني

انما الاخلال به بمقتضى التكليف الحادث سابقا المتعلق
بايقاع الايمان في الزمان الذي يفرض فيه هذا
الان وليس انما الاخلال به بمقتضى التكليف الجامع
لهذا الان فتبين ان الرد مردود ولا حاجة في توجيه
الجواب الى التزام تحقق التكليف قبل البلوغ كما
ارتكبه مرزن مع انه بعيد غاية البعد ولعل قول مرزن
تامل فيه اشارة الى ما ذكرنا فعليك بحسن التدبر **قوله**
واورد عليه بانه ان استمر الكفر الخ حاصل الايراد انه
يلزم بهم على هذا احد المحالين لانه ان استمر الكفر في ثاني
الحال لم يتحقق المقدور فيه ايض فيلزم تحقق المشروط
اعني التكليف بدون الشرط الذي هو المقدورية
بالفعل وان تبدل الكفر في ثاني الحال بالايمان فبعد
تحقق الايمان لا يتم التكليف اذ هو تكليف بتحصيل
الحاصل فيلزم عدم مجامعة المشروط مع الشرط في زمان

واحد اذ في زمان التكليف لا يتحقق القدرة وعند
تحقق القدرة لا يتحقق التكليف فيتنافيان واما الاول
ويلزم على الثاني تاخر الشرط عن المشروط بالزمان
وهو غير جائز ايضا فحصل الدفع ان شرط التكليف
ليس هو نفس المقدورية بالفعل حتى يلزم المفاسد
المذكورة بل شرطه هو كون المكلف به بحيث لو وجد
في ثاني الحال كان مقدورا فيه وظاهر ان هذا المعنى
حاصل في الحال الذي هو زمان التكليف مقارنا
لعدم الفعل وان فرضنا موت المكلف قبل الاتيان
بالمامور به فلا يلزم تحقق المشروط بدون الشرط
على التقدير الاول ولا عدم اجتماعهما على الثاني غاية
الامر انه يلزم عدم اجتماع المشروط مع متعلق الشرط
ولا فساد فيه وايضا المتاخر بالزمان عن المشروط
هو متعلق الشرط لا نفسه فيندفع الايراد بشقوقه

وهذا نظير ما يرتكبون في توجيه مقارنة الحال العامله
في مثل جاء زيد صائدا صقره غدا وبما قررنا ظهر ان
الايراد ليس بحثا ترديديا ولا الدفع جوابا عنه باختيار
الشق الثاني كما يتبادر الى الوهم اذ ظاهر ان اختيار الثاني
لا ينفع في دفع الاشكال الوارد على التقدير الاول
مع انه كثيرا ما يتفق موت المكلف قبل الاتيان
بالمامور به وقس على هذا الايراد قول العلامة في اول
الحاشية لا يخ ثاني الحال اه وتوجيه قوله على ان الحكم
انه لما كان لزوم التالي في الشق الثاني من الايراد مبتنيا
على مقدمتين اوليهما كون شرط التكليف هو نفس
المقدورية المتحققة في ثاني الحال وثانيهما عدم استمرار
التكليف بعد تحقق الفعل مع امتثاله وصرح بمنع الاولى
في الدفع اشار الى منع الثانية بهذا القول مستندا بعدم
استحالة تحصيل الحاصل اللازم هناك لكونه بنفس هذا

التحصيل ليظهر الجواب عن الشق الثاني بكلا الوجهين
وليس هذا القول جوابا اخر عن الايراد على سبيل
التنزل بعد تسليم ان شرط التكليف هو نفس
المقدورية اذ لا يندفع به المفسدة الاتية في
الشق الاول ولا لزوم تاخر حصول الشرط عن المشروط
بالزمان هذا لكن بقي في المقام شيء وهو انه لا
اختصاص للدفع المذكور على ما قررنا بالزمان الثاني
ولا احتياج فيه الى التزام ان التكليف انما هو بايقاع
الايمان في ثاني الحال على ما هو مناط الجواب المذكور
اولا ثم اعلم ان الدفع المذكور بالتقرير الذي قررنا
قريب المأخذ من الجواب المنقول عن بعض الاعلام
اذ هما يشتركان في جعل شرط التكليف امرا اخر مغايرا
لنفس المقدورية بالفعل متعلقا بها ويختلفان
في كون ذلك الامر هو الامكان وامرا اخر هو الحيثية

المذكورة وفي ان في الدفع المذكور اعتبر كون المقدورية
التي هي متعلق الشرط في زمان غير زمان التكليف
هو ثاني الحال بالنسبة اليه بخلاف الجواب المنقول اذ لم
يوخذ فيها ذلك بل اعتبر امكان المقدورية في حال
التكليف وقد عرفت ان اعتبار مغايرة زمان المقدورية
لزمان التكليف غير محتاج اليه في الدفع ايضا فلم يبق
فرق يعتد به بين الدفع والجواب المنقول ويرد على
الدفع ايضا ما اوردناه على ذلك الجواب من عدم
كفاية هذا القدر في اخراج التكليف عن كونه تكليفا
بما لا يطاق وبعد التامل في المقام والاحاطة باطراف
الكلام يظهر ان الدست للمعتزله فتامل

روزی که دیده تاره

شاها بهار عمر

